FREDERICK COPLESTON

ISTORIA FILOSOFIEI

VII. Filosofia GERMANĂ din secolele XVIII şi XIX

ALL

FREDERICK COPLESTON

ISTORIA FILOSOFIEI

VII
Filosofia GERMANĂ
din secolele XVIII şi XIX

STUDIU INTRODUCTIV

De la fenomen la perspectivă – câteva observații despre filosofia germană din secolul al XIX-lea, pornind de la Kant

Cel care se apropie de evoluția unei epoci a gândirii se află într-o situație privilegiată: în mod paradoxal, el are șansa să-i înțeleagă pe autorii acelei vremi mai bine decât s-au înțeles ei înșiși. Și asta pentru că ideile lor, proiectate pe fundalul timpului, se întrepătrund, formând o rețea de forme care nu pot fi observate, asemănător desenelor de pe platourile sudamericane, decât de la altitudine, în cazul nostru de la altitudinea oferită de distanța temporală. Spiritul este un dialog, aceasta înseamnă că forma sa de viață, forma în care trăiește este dialogul. Fiecare gânditor pornește de la o serie de idei pe care le găsește formulate în operele altor autori. El nu doar preia aceste idei, dar și răspunde provocării lor, dat fiind faptul că o idee nu este doar o formulă intelectuală, ci și un fapt emoțional. Astfel, fiecare idee dă naștere unui răspuns, iar acesta suscită la rândul său noi interogații. Ideea unui filosof dobândește astfel o dimensiune pe care filosoful în cauză nu avea cum să o perceapă, însă pe care cititorii de mai târziu o vor prelua aproape ca pe un lucru de la sine înțeles. Avem aici o altă fațetă a procesului despre care vorbea G. Fr. W. Hegel la începutul *Fenomenologiei spiritului*, când spunea că ideile care în trecut au preocupat mințile mature devin ulterior jocuri ale vârstei adolescenței. Ideile capătă, prin urmare, semnificație istorică.

Adevărul și frumusețea unei istorii a filosofiei scrise constau în capacitatea acesteia de a releva cititorilor semnificația istorică a ideilor filosofice din trecut, de a prezenta ca într-un scenariu bine scris, conflictele unor personaje puternice. Spun „adevărul" pentru că perspectiva istorică este aceea care ne poate trezi din „somnul dogmatic" al prejudecății că realitatea în care trăim este o realitate obiectivă, dată, în care noi suntem inserați din afară și care va rămâne neschimbată chiar după ce o vom părăsi. Perspectiva istorică ne arată că totalitatea pe care o constituie realitatea prezentă este mereu un rezultat, și așa fiind ea are un caracter fluid, în permanentă schimbare împreună cu oamenii care fac parte din ea. Nici realitatea, nici omul nu au din acest punct de vedere o substanță imuabilă, transistorică.

Poate nici o altă epocă a gândirii nu este mai în măsură să înfățișeze mai bine dramatismul gândirii decât perioada care se deschide cu posteritatea imediată a lui Im. Kant (idealismul clasic german) și care se încheie cu filosofia lui Fr. Nietzsche, adică filosofia germană din secolul al XIX-lea. Transformările care au loc în planul gândirii cunosc acum o radicalitate pe care nici o altă epocă nu o prezintă: de la poziția unei identități absolute dintre gândire și realitate, așa cum este ea afirmată în diverse feluri de idealismul german, la aceea a unei diferențe absolute, așa cum o întâlnim în filosofia lui Nietzsche. Diversitatea, multitudinea și caracterul impunător al creațiilor acestei epoci depășesc cu mult tot ceea ce s-a realizat până atunci, ea putând fi considerată, într-adevăr, momentul de adevărată ruptură cu paradigma filosofică pe care a impus-o platonismul din antichitate. Ca și în teoria lui Th. Kuhn, în această perioadă se adună o bogăție de elemente ideatice care nu mai permit o sinteză teoretică de tip platonician și care impun abandonarea acestei paradigme. În limbaj heideggerian, în această vreme metafizica (disciplina filosofică al cărei orizont îl deschide platonismul, chiar dacă încă nu îi conferă și o realitate autonomă) își actualizează toate posibilitățile, epuizându-se. Completând interpretarea heideggeriană, am putea spune că în această perioadă concepția substanțialistă despre realitate, care-și are originea în filosofia platoniciană, este abandonată, înlocuită fiind cu concepția perspectivistă asupra realului, pe care o formulează Nietzsche și în care postmodernitatea noastră se regăsește cu atâta bucurie. Vom reliefa în continuare câteva dintre secvențele acestui traseu extrem de sinuos al gândirii.

Filosofia critică a lui Immanuel Kant deschide un nou tip de discurs filosofic: ea inaugurează concepția transcendentală asupra subiectivității, respectiv ideea că realitatea cu care avem de-a face este rezultatul activității gândirii noastre, fără însă să fie de aceea un simplu produs iluzoriu. Subiectivitatea umană cunoaște la Kant două dimensiuni, despre care autorul celor trei *Critici* spune că ar putea avea o rădăcină comună: intelectul și sensibilitatea. Prin sensibilitate ne sunt date senzațiile iar intelectul este facultatea care determină senzațiile. Între cele două se află o facultate ciudată, care mediază între ele și are câte ceva din caracterul fiecăreia: imaginația transcendentală. Aceasta este facultatea care creează așa-numitele intuiții pure, spațiul și timpul (în care sunt așezate toate senzațiile), pe de o parte, și conținuturile schematice ale categoriilor (instrumentele intelectului), pe de altă parte. Așadar cele două premise de bază ale filosofiei kantiene sunt următoarele: noi receptăm „informații" din afară însă acestea sunt „prelucrate" de aparatul subiectivității noastre, astfel încât ceea ce ajunge la conștiința noastră este cu totul altceva decât ceea ce receptăm în mod nemijlocit (cred că astfel exprimată, ideea kantiană ne este mult mai familiară). Cu toate că aceste premise par destul de firești, ele ridică o serie de dificultăți insurmontabile atunci când sunt luate împreună.

Ideea că „informațiile" (Kant vorbește despre „afectare") care ne vin din afară sunt prelucrate în interiorul subiectivității noastre îl face pe autorul *Criticilor* să afirme că nu putem avea nicăieri de-a face cu realul ca atare, ci doar cu produse ale subiectivității noastre, respectiv că tot ce ne apare ca fiind real nu este decât o „apariție" (*Erscheinung* – fenomen) iar nu realitatea însăși. Totuși, faptul că receptăm asemenea date ne constrânge să asumăm prin gândire o realitate independentă de tot ceea ce receptăm și care ar fi un fel de „cauză" a acestei receptări. Această „cauză" este numită de Kant „lucru în sine". Fără el, așa cum spunea Fr. H. Jacobi, nu se poate intra în filosofia kantiană, ... dar cu el nu se poate rămâne în această filosofie. Ipoteza lucrului în sine este ruinătoare pentru filosofia kantiană datorită caracterului cauzal, care trebuie, vrând-nevrând, să-i fie atribuit acestuia. Însă cauzalitatea este o categorie a gândirii, un instrument al acesteia care nu poate să revină unei realități independente de gândire.

La Kant, subiectul uman era caracterizat, spre deosebire de subiectul divin, prin finitudine. Intelectul divin era infinit, în schimb cel uman era limitat. În *Critica rațiunii pure*, Kant legitimează teza finitudinii intelectului uman, teză care este în mod veritabil una metafizică, în mod paradoxal prin apelul la .... experiență. Faptul că facultatea noastră de cunoaștere este pusă în mișcare de obiectele exterioare este o exprimare elevată a principiului empirist potrivit căruia mintea receptează în mod nemijlocit influențele exercitate din afară de obiectele exterioare. Întrucât în experiența comună noi sesizăm într-adevăr natura receptivă a cunoașterii noastre, faptul că pentru a cunoaște un lucru acesta trebuie să ne apară în experiență mai întâi, suntem constrânși, spune Kant, să deducem caracterul finit al cunoașterii noastre, respectiv faptul că există ceva care limitează într-un fel sau altul această facultate, ceva care i se opune *din afară*. Acest ceva care se opune din afară gândirii noastre, pe care gândirea nu-l poate atinge și deci nici determina, este celebrul „lucru în sine". Involuntar, datorită acestui concept, Kant cade în plasa unei reprezentări metafizice *de tip necritic*, reprezentare pe care o va critica ulterior Heidegger cu deplină îndreptățire în *Ființă și timp*; potrivit acestei reprezentări raportul dintre lucrul în sine și intelect este privit ca un raport dintre două *lucruri*, ca și când, situați cumva în afara acestui raport, am putea asista la modul în care el are loc. Astfel, chiar dacă Im. Kant este cel care rupe cu metafizica tradițională, al cărei punct de vedere este tocmai acela al unui spectator al scenei lumii (scenă pe care apar Dumnezeu, Creația și omul), acest punct de vedere rămâne cumva în inima filosofiei sale.

Contradicțiile pe care le ridică conceptul de lucru în sine au fost remarcate încă din timpul vieții filosofului de la Königsberg. Totuși, contemporanii acestuia erau conștienți de importanța extraordinară a întreprinderii kantiene. Ei credeau că filosofia

transcendentală a lui Kant poate fi rescrisă astfel încât contradicțiile interne ale acesteia (legate de conceptul de lucru în sine, dar nu numai, printre altele și de conceptele de sistem și de principiu al cunoașterii) să poată fi eliminate, păstrând totuși structura categorială de ansamblu a subiectivității și intenția fundamentală a *Criticilor* kantiene de a fundamenta în subiect întreaga cunoaștere. J. G. Fichte este cel care, încercând o asemenea rescriere, inaugurează propriu-zis idealismul clasic german. În scrierile sale, la început, Fichte nu-și revendică nici o originalitate în raport cu filosofia kantiană, el vrând doar să-i confere acesteia un caracter deplin sistematic și necontradictoriu. Pentru aceasta trebuia eliminată în primul rând premisa care ridica atâtea probleme: lucrul în sine. Însă ce este o filosofie în care subiectivității nu i se mai opune nimic din afară? Un idealism absolut. Iar Fichte nu se sfiește să facă din filosofia kantiană – care se dorea doar un idealism transcendental, a cărei cealaltă față era realismul empiric – un asemenea idealism.

Pentru a putea înțelege posibilitatea acestei transformări trebuie să amintim faptul că Im. Kant distinge între Eul empiric și Eul transcendental: Eul empiric este conștiința noastră obișnuită cu toate conținuturile sale, cu gândurile, sentimentele, amintirile și dorințele sale. Nu acest Eu stă la baza cunoașterii noastre, ci el este, aidoma cunoașterii, un produs al Eului transcendental. Despre acesta, Kant spune că „prin acest Eu, sau el, sau ceva (lucrul) care gândește nu ne reprezentăm altceva decât un subiect transcendental al ideilor = X, care nu este cunoscut decât prin idei, care sunt predicatele lui, și despre care noi nu putem avea separat niciodată nici cel mai neînsemnat concept."[1] Acest Eu transcendental este așadar identic în toți oamenii (=X). Așa după cum se vede din citatul kantian, noi nu avem acces propriu-zis la acest Eu. Se pune atunci întrebarea de unde apare el în discursul kantian? Răspunsul nu poate fi decât unul singur, oricât de mult ar contrazice el spiritul filosofiei kantiene: din speculație. Este drept însă dintr-o speculație aparte, care nu are de-a face cu obiecte transcendente, ci cu obiecte imanente. Eul transcendental (și cu el întreaga arhitectonică a subiectivității transcendentale) este de fapt o pură ipoteză pe care Kant o formulează încă în *Prefața la ediția a doua* a primei *Critici*, ca revoluție copernicană a gândirii. Cu alte cuvinte, este vorba în cazul întreprinderii sale despre un mod de gândire schimbat, care face ca lucrurile din experiență să se orienteze după gândirea noastră iar nu aceasta din urmă după ele. Ca ipoteză, ea ar trebui să dea un răspuns criticilor majore ale lui Hume și, eventual, celor îndreptate împotriva metafizicii și să

---

[1] Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. de N. Bagdasar și Elena Moisuc, București, Ed. Științifică, 1969, p. 312.

asigure o întemeiere deplină a cunoașterii (științifice), iar întemeierea pe care ar reuși să o dea fiind și ceea ce verifică respectiva ipoteză. În acest fel, demersul kantian trebuie socotit un experiment, aidoma celor științifice, în care o ipoteză este acceptată în calitate de cunoștință, prin faptul că este verificată de un experiment (Kant anticipează astfel ideea unui experiment în legătură cu Adevărul, formulată de Nietzsche).

Forma experimentului propus de Kant este însă una ciudată și ea se numește .... „deducție", respectiv „deducție transcendentală". În secțiunea consacrată „Deducției conceptelor pure ale intelectului" din *Critica rațiunii pure* Kant își verifică de fapt ipoteza în legătură cu elementele prime ale cunoașterii, categoriile. El arată aici cum posibilitatea cunoașterii nu poate fi explicată decât dacă pornim de la această ipoteză, acest tip de explicație fiind numit de el „deducție", în manieră juridică, iar nu logică. Pe de altă parte, deducția transcendentală a categoriilor este și explicarea modului în care noi ajungem în posesia acestor categorii, respectiv explicarea traseului prin care „sufletul" (*das Gemüt* – o entitate care cu siguranță iese din cadrul „critic" al filosofiei kantiene) produce în el însuși întreaga structură transcendentală. Acest tip de explicație poate fi socotit, cum s-a mai spus, o „psihologie transcendentală", și cu toate că se poate polemiza în legătură cu valabilitatea sa în contextul filosofiei critice kantiene (Kant renunțând la această abordare în ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure*), el este esențial pentru modul în care vor fi interpretate în idealismul german diferitele conținuturi „logice" ale conștiinței empirice. Kant insistă asupra caracterului „sistematic" al abordării sale, înțelegând însă prin „sistematic" altceva decât înțelegem noi. Pentru el, sistemul are mai degrabă caracterul organic al unui întreg în care toate elementele sunt corelate între ele, așa după cum într-o plantă sau un organism viu diferitele părți sunt corelate și constituie o unitate. Diferitele paliere fundamentale ale sistemului nu sunt „deduse" în manieră logică din niște axiome inițiale, ci sunt „construite" de către filosof, fapt pentru care Kant și vorbește mai târziu în prima *Critică* despre o „arhitectonică" a rațiunii pure. În această construcție, Kant însă nu se folosește de un unic principiu, ci de două, unul formal (Eul transcendental) și unul material (senzațiile, care sunt în legătură cu lucrul în sine, astfel încât acesta din urmă este de fapt cel de-al doilea principiu). Întrucât raportul dintre Eul transcendental și lucrul în sine era un raport la care se ajunge printr-o construcție speculativă și pentru că acest raport este unul în sine logic-contradictoriu, el trebuie suprimat, iar lucrul în sine (care are la Kant o simplă necesitate teoretică) trebuie transformat într-un produs al gândirii, al Eului transcendental. Aceasta este intenția de bază a filosofiei lui Fichte, a *Doctrinei științei*. El va elabora o filosofie „in einem Stück", în care întreaga cunoaștere este explicată prin punerea la baza ei a unui singur principiu, Eul transcendental, care, fiind un principiu unic, are un caracter „absolut", Eul devenind un Eu absolut.

Instituind ideea Eului absolut, Fichte păstrează ideea „deducției transcendentale", adică a explicării modului în care apar cunoștințele noastre. El nu afirmă pur și simplu o identitate absolută, care depășește orice conștiință empirică, ci vrea să „deducă" (după modelul lui Kant) această conștiință din identitatea originară a Eului absolut. Fiecare moment al acestei conștiințe este rezultatul câte unui „act" de „autolimitare" al Eului absolut. Șirul acestor acte începe prin „punerea" de către Eu a unui „Non-Eu", a unui domeniu care „apare" ca fiind opus și independent de Eul absolut, el rămânând totuși în interiorul acestuia. Acest Non-Eu este ceea ce corespunde la Fichte lucrului în sine kantian.

Întreprinderea fichteeană ni se pare astăzi arbitrară. Însă trebuie să avem în vedere faptul că demersul său este impus de premisele de la care pleacă filosofia vremii sale (premise care, de atunci încoace, au devenit o idee comună pentru filosofia europeană): explicarea conținuturilor conștiinței nu se poate face punând la bază elemente străine conștiinței. Chiar pentru Kant, experiența era doar un *prilej* al cunoașterii, iar nu o cauză a ei. Nu putem explica un principiu logic, ca un principiu al conștiinței, spunând, de pildă, că lumea este astfel organizată încât să-mi inducă cunoașterea acestui principiu. Pentru că, în această interpretare, lumea însăși este un produs al conștiinței.

O dată cu abandonarea lucrului în sine, în filosofia germană își face intrarea în mod viguros problematica Infinitului, a Absolutului. Impunând ideea unui *unic* principiu al realului, idealiștii germani sunt constrânși să discute tema raportului posibil dintre realitatea infinită și cea finită, cum este posibil ca aceasta din urmă să nu se piardă în Infinit, să poată avea chiar o anumită autonomie în interiorul Infinitului. În epocă, Spinoza revine în actualitate, datorită filosofiei Substanței unice. Acești filosofi îl depășesc însă prin efortul lor de a reliefa articulațiile interioare ale Infinitului, modul în care diferitele constelații finite sunt tot atâtea metamorfoze, *transformări necesare* ale Infinitului. Spinoza, în momentul istoric al creației sale, nu putea accentua decât ideea unității. Idealiștii germani sunt cei care vor să recâștige demnitatea diversului *în interiorul* unității.

Fichte reușește într-adevăr să deschidă drumul speculației teoretice privind Absolutul (în sens idealist), însă tema panteismului constituie un filon profund al spiritualității germane. Goethe, contemporan cu Kant și idealiștii germani, exprimă deja în literatura din prima parte a creației sale adeseori sentimentul pentru Infinit, iar influența sa asupra climatului intelectual al epocii este unanim recunoscută. Ceea ce reușește Fichte este să „subiectivizeze" Absolutul, adică să conceapă Substanța spinozistă (doar) ca subiect. Într-un anumit fel calea fusese deschisă deja de Kant, prin conceptul de „intuiție intelectuală" specifică doar intelectului divin, care este

un „intellectus archetypus" (intelect originar) în vreme ce intelectul uman este doar un „intellectus ectypus" (intelect derivat). La Kant, într-o intuiție intelectuală a unui obiect, acesta nu este doar „văzut", ci capătă și realitate. În cazul omului, avem de-a face firește cu situația în care intuițiile noastre nu pot să confere realitate obiectelor, ci obiectele acestor intuiții trebuie să ne fie date dinafară, pe cale sensibilității, facultatea receptivă a cunoașterii. Fichte și Schelling vor revendica însă această intuiție intelectuală și pentru om. Fichte, prin conceptul său de Eu absolut, va putea pune la baza conștiinței empirice o activitate infinită care-și creează obiectele doar prin intuiție. Temeiul realului devine la el astfel act pur iar rezultatele manifestărilor sale sunt reprezentările din conștiință.

Dacă Fichte privește Substanța doar ca subiectivitate, Schelling o va privi dintr-o dublă perspectivă: ca interioritate și ca exterioritate. În primul caz se ajunge la conștiință, în cel de-al doilea la creațiile naturii. Mai târziu, Hegel, pornind de la reprezentarea de intelect divin, va putea să conceapă Absolutul ca Subiect, respectiv ca Spirit, considerând că totalitatea pe care o reprezintă realul, ca Absolut, este o totalitate nu doar materială, așa cum apare în domeniul empiric, ci mai ales o totalitate *determinată* și articulată conceptual. Și pentru el, ca pentru Schelling, Absolutul se manifestă într-un dublu plan, în cel al naturii și în cel al gândirii, realul fiind simultan lucru concret și concept, însă abia pe treapta umană această identitate se dezvăluie pentru om. Iar întrucât realul este un real al mișcării, Hegel preia și el paradigma aceasta dinamică chiar în interiorul gândirii, elaborând ideea unei treceri necesare a conceptului dintr-o constelație logică în alta, dintr-un complex de determinații în altul, tot așa cum realul concret, empiric, trece la rândul său dintr-o configurație în alta. Într-un anumit fel ideea că realul are simultan o dublă dimensiune (a realului „material" și a realului ca reprezentare) era și ideea lui Leibniz și ea se va menține până târziu în filosofia germană, în metafizica lui Max Scheler, de pildă. La Leibniz, Universul exista atât ca reprezentare *interioară* a monadei, cât și ca realitate exterioară acesteia, unitatea dintre cele două planuri manifestându-se ca o „armonie prestabilită". La Hegel însă, realul însuși este înzestrat cu o dimensiune conceptuală, dar pe care nu o vădește decât pentru un intelect capabilă să înțeleagă acest lucru, respectiv pentru intelectul uman. Tocmai faptul că realul este înzestrat simultan cu două aspecte, că Absolutul are aceste două laturi, este ideea care-l separă pe Hegel de vechile concepții filosofice despre Dumnezeu. Anterior Dumnezeu era conceput ca fiind transcendent, acum Hegel îl concepe ca imanent, ca fiind realul însuși, insistând însă pe latura spirituală, care apare ca desfășurare logică a Absolutului. Astfel, panteismul, dobândește prin Hegel o nouă elaborare filosofică.

Se știe că mișcarea Conceptului la Hegel are un caracter dialectic. Însă celebra dialectică hegeliană nu apare nici ea din senin. Ideea unei cunoașteri „dialectice",

sau care are la bază dialectica, apare deja la Kant. Acesta rămâne încă atașat, ce-i drept, sensului tradițional al dialecticii ca disciplină a logicii care prezintă sofismele gândirii. Însă în partea intitulată „Dialectica transcendentală" din *Critica rațiunii pure* el transformă totuși dialectica într-un procedeu prin care pot fi obținute cunoștințe noi. Și asta pentru că prezentând antinomiile, paradoxurile în care gândirea ajunge în mod inevitabil cu privire la anumite teme ale sale și sofismele pe care aceste antinomii se bazează, el descoperă un domeniu cu totul nou, și anume acela al rațiunii *ca facultate integratoare și unificatoare*, care depășește limitările și opozițiile logice ale intelectului. Dacă până la Kant intelectul era facultatea *en titre* a cunoașterii metafizice, în vreme ce rațiunii îi revenea doar rolul unei orientări practice, prin Kant această ierarhizare se răstoarnă, rațiunea fiind acum înzestrată cu disponibilitatea pentru cunoașterea metafizică, respectiv ea fiind acum gândită ca o facultate care constrânge permanent omul spre depășirea oricărei cunoștințe date spre condiția ei de posibilitate. Prin această constrângere, rațiunea ajunge ulterior să introducă o unitate în diversitatea cunoștințelor intelectului, diversitate care conține și aspecte contradictorii. La Hegel întâlnim, am putea spune, un adevărat cult pentru rațiune, pentru această facultate a cunoașterii umane prin care aspectele contradictorii pot fi unite într-o unitate superioară, care la rândul ei este iarăși un aspect contradictoriu în raport cu altceva. Iar prezentarea acestei dinamici interne a rațiunii capătă la el numele de dialectică, în istoria gândirii europene încetățenindu-se, datorită filosofiei hegeliene, paradigma unei evoluții dialectice a realului. Mai târziu, Marx va elabora o dialectică materialistă (el spunând că a răsturnat dialectica idealistă a lui Hegel), iar Nietzsche, o dialectică proprie voinței de putere; însă la Nietzsche și Marx întâlnim ideea unei treceri spontane a realului însuși (independent de „Spirit") într-un aspect opus, cu care se află la început în conflict, dar care treptat devine o unitate reală nouă. La Marx, conflictele sociale (opoziția) devin sursa unei unități superioare în forma unui nou tip de organizare socială, iar la Nietzsche, oarecum asemănător, centrele de voință de putere se opun reciproc, însă ajung să se cristalizeze într-o unitate superioară bazată pe tensiunea interioară dintre acele centre.

Adeseori, lumea se întreabă cum a fost posibilă, după Kant, cel supranumit „distrugătorul" metafizicii, revenirea la metafizică a idealismului german și mai ales identificarea, operată de Hegel, între metafizică și logică. Această revenire se bazează totuși pe premisele filosofiei critice kantiene. Logica transcendentală, pe care o elaborează Kant, stă la baza noului tip de metafizică idealistă care promovează ideea identității (la Kant, parțiale, ulterior însă depline) dintre real și gândire. La Kant, rolul categoriilor este acela de a pune diversul intuitiv în ordine, adică de a-l gândi, însă ele nu pot fi considerate aici ca existând în afara subiectului: valabilitatea lor în experiență

este dată de faptul că experiența omului nu este un domeniu al realului obiectiv, ci un construct compus din ceea ce ne vine dinafară (impresiile nedeterminate) și intuiții plus categorii. Dintotdeauna, logica a fost disciplina care s-a ocupat cu legile formale ale gândirii, cu forma gândirii în general. Însă problema originii acestei forme fusese până la Kant tratată în registru teologico-metafizic, respectiv pe baza ideii de participare a intelectului uman la cel divin. Kant abandonează presupoziția acestei participări, fiind constrâns să caute *în interiorul subiectului* originea categoriilor. El reușește să arate cum o simplă condiție subiectivă (categoriile) poate deveni o structură de valabilitate obiectivă. Ulterior, prin abandonarea ipotezei lucrului în sine, categoriilor le revine din nou un conținut obiectiv (efectiv), iar tema participării revine în actualitate. În tradiția gândirii europene privind ideea participării gândirii umane la intelectul divin (tradiție originată în filosofia lui Platon), înțelesurile, conținuturile gândirii pure umane erau privite ca fiind dobândite de om întrucât acesta participă la intelectul divin. Însă această participare era privită într-o manieră statică. Interesul pentru istorie al sfârșitului secolului al XVIII-lea, sensibilitatea artistică atașată ideii panteismului precum și speculația filosofică a gânditorilor idealismului german conduc la transformarea ideii privind participarea în această epocă. Intelectul uman nemaifiind conceput ca identic de-a lungul istoriei, pe de o parte, și panteismul filosofic, pe de altă parte, au condus în filosofia hegeliană la elaborarea unei interpretări a categoriilor gândirii ca un curs, ca o dinamică: categoriile trec unele în altele, o idee care nu putea fi gândită anterior, când intelectul uman era considerat fix (în privința structurii sale logico-formale). Însă, dat fiind faptul că aceste categorii nu erau doar ale omului, ci reprezentau însăși ființa divină sub aspectul spiritualității sale, teoria care prezenta în mod tradițional structurile gândirii umane – logica – poate fi acum concepută de Hegel ca teorie care prezintă însuși conținutul ființei transcendente: metafizica. Însă acest curs nu trebuie privit ca o simplă înșiruire de elemente singulare, separate și identice în sine *a, b, c, d,* ...., ci ca o continuă, progresivă dezvăluire a determinațiilor prezente deja la început. Astfel, la început nu avem un *A* identic cu sine, care se transformă în altceva, devenind el însuși altceva. *B* este altceva decât *A*, însă doar pentru că, privind mai adânc în *A*, descoperim că acesta este mai mult decât era înțeles anterior, el este adică, în acest sens, diferit. Astfel că șirul tuturor categoriilor nu este altceva decât, în ansamblu, aceeași ființă divină, până la urmă Spiritul divin, care este același în fiecare moment al acestei deveniri, un „joc al iubirii cu sine însăși", cum spune Hegel. Prin urmare, înțelegem că nu este propriu-zis vorba despre o devenire (temporală) a Absolutului – nici nu ar avea cum să fie vorba despre așa ceva, de vreme ce devenirea, trecerea nu poate caracteriza decât domeniul relativului, a ceea ce este într-un fel sau altul condiționat. Prezentarea „devenirii" Absolutului poate fi în

acest sens o „logică", adică o știință a unor structuri atemporale. Este vorba aici de o „explicitare" a lui Dumnezeu în natură și istorie, o explicitare a unui Dumnezeu care este același de la bun început, doar că într-o condiție „implicită". Hegel preia, după cum se vede, ideea de bază a misticii medievale și renascentiste germane (Nicolaus Cusanus, mai ales). Abordarea hegeliană atrage atenția asupra faptului că nu există concepte date o dată pentru totdeauna, ci orice concept, în măsura în care este suficient cercetat în privința determinațiilor sale, trimite inevitabil la un concept opus, la o cunoștință opusă, cu alte cuvinte, el nu poate fi înțeles de la un anumit punct încolo în izolare, ci numai în unitate cu altceva. Această continuă adâncire și înaintare spre un alt concept este însăși nucleul metodei dialectice hegeliene.

Prin concepția potrivit căreia Absolutul devine și ajunge prin om la cunoașterea de sine, filosofia hegeliană impune o dată pentru totdeauna în conștiința modernă ideea istoricității omului, respectiv ideea că omul nu este un subiect care rămâne identic de-a lungul istoriei, ci un subiect care se transformă dintr-o epocă în alta în așa fel încât ceea ce este omul ca subiect într-o epocă este rezultatul complet a ceea ce a fost omul (generic, desigur) într-o altă epocă. Această desfășurare istorică a subiectivității umane va fi în continuare temeiul relativismului care caracterizează filosofia post-hegeliană. Dacă la Hegel, în ciuda ideii că adevărul oricărei conștiințe umane este unul relativ (în afară de cunoașterea Absolutului, desigur), relativismul era respins ca urmare a postulării unei unități ultime a tuturor conștiințelor umane în Absolut, și implicit prin ideea că Absolutul poate fi cunoscut, în epoca ulterioară lui Hegel ideea cunoașterii absolute este tot mai mult abandonată, în centrul interesului filosofic intrând problematica istoricității omului și a condiționării istorice *a tuturor creațiilor sale*. Dacă sistemul, ca sistem al cunoașterii absolute, este abandonat, în schimb *sistematicitatea* continuă să rămână o premisă a cercetărilor filosofice în cursul investigării *condiționărilor* pe care le întâlnește omul.

Posibilitatea idealismului postkantian rezidă în tipul său de abordare: el este interesat de *condițiile de posibilitate* ale conținuturilor conștiinței umane, însă într-o ordine logică iar nu cauzală, cu alte cuvinte el caută rațiunea suficientă, temeiul logic, prezent la niveluri diverse tot în conștiință, prin care un înțeles nou poate fi integrat ansamblului celorlalte înțelesuri prezente deja în conștiință. Această centrare pe condiționarea logică ignoră în mod inevitabil orice influență din partea realului asupra Spiritului. Prezența unei structuri oarecare a Spiritului nu poate fi atribuită (în sens logic) decât dinamicii spirituale interne, chiar dacă ea este *asociată* extern întotdeauna cu o anumită configurație a realului. Istoria universală la Hegel nu era, ca să spunem așa, în primul rând o istorie „trăită", o istorie a evenimentelor concrete, ci era de fapt, în interiorul istoriei evenimențiale, o *succesiune de conținuturi ideale care se condiționau*

logic unele pe altele. Astfel, faptul asocierii cu realul concret este ignorat principial de către idealism. Filosofia posthegeliană reorientează cercetarea dinspre condiționarea logică a conținuturilor Spiritului, spre condiționarea lor reală, respectiv spre acele date ale realului a căror prezență este asociată cu o anumită structură a spiritului, asociere care acum este considerată o explicație cauzală. Așa se face, de pildă, că la Marx relațiile economice (o realitate exterioară) sunt cauza unei anumite structuri a conștiinței (o realitate interioară) și devin cheia înțelegerii ei (în vreme ce la Hegel o structură actuală a conștiinței era explicată printr-o structură anterioară a acesteia). Mediul reorientării interesului teoretic este omul gândit ca totalitate concretă aflat mereu într-o situație concretă.

Procesul de preluare a individualității concrete în filosofie este simultan un proces al abandonării schemelor logice care transcend realitatea concretă a individului. Hegel însuși oferă numeroase căi și instrumente în acest sens, care vor fi dezvoltate ulterior de gânditorii numiți azi hegelieni de dreapta sau de stânga. Prin faptul că Hegel încearcă să impună o schemă logică universală ca interpretare a diversității realului (dialectica) și prin adâncirea în prezentarea acestei diversități, el atrage atenția spre contextele empirice concrete. Abandonând schema, contextul concret rămâne însă în continuare în atenția gânditorilor, care vor încerca să-i dea noi interpretări. Așa se întâmplă, de pildă, în cazul lui Feuerbach, care, urmând în linii generale interpretarea hegeliană a filosofiei religiei, unde se vorbește despre o evoluție a concepțiilor privind divinitatea în corelație cu evoluția civilizației și a culturii umane (și unde se arată cum prin metamorfoza unei concepții religioase are loc de fapt o trecere spre o nouă treaptă a Spiritului absolut), va radicaliza concepția hegeliană, afirmând că divinitatea este doar o proiectare în transcendență a calităților umane, și mai ales o idealizare a acestora, așadar o „alienare" (termen împrumutat tot de la Hegel), abandonându-se însă momentul hegelian al corelării acestei proiectări cu Spiritul absolut. Ca urmare, în centrul cercetărilor filosofice trebuie de acum să stea omul, antropologia devenind disciplina filosofică fundamentală. Acest tip de antropologie nu mai este însă cel clasic, kantian, pentru că umanul nu este doar sfera „rațiunii pure", ci totalitatea calităților concrete specifice omului și care stau la baza diferitelor proiecții teoretice ale sale.

Concretul este astfel eliberat treptat de constrângerea schemelor hegeliene, el este separat de semnificația care i se atribuia în sistemul hegelian, însă o dată adus în atenție, el rămâne mai departe acolo, pentru teoretizări viitoare. „Alienarea" calităților umane se cere recuperată, respectiv omul trebuie să reintre în posesia propriei subiectivități, în toate formele sale, începând cu religia și sfârșind cu economia. Acum, pe de altă parte, este și perioada în care este afirmată influența masivă a socialului

asupra individului. Individul concret nu apare din senin, ci el este de fiecare dată rezultatul influenței societății. În epoca posthegeliană această idee nu este doar o idee de bun simț, ci devine un adevărat program de cercetare, prin care să se arate care sunt realitățile și mecanismele prin care individul devine ceea ce este. Prima mare întreprindere sistematică în acest sens este aceea a lui Marx, iar ea trebuie apreciată ca atare. Dacă anterior evoluția „conștiinței" era privită doar din perspectivă logică, respectiv din perspectiva modului în care posibilele sale conținuturi se determină reciproc „în sine", (realitățile concrete nefiind decât un pandant al acestor conținuturi), acum aceste conținuturi și dinamica lor nu mai sunt privite în ele însele, ci ca efecte ale influențelor exterioare. Dialectica nu mai este una a Spiritului, ci una a realității. Dacă anterior Spirit și realitate evoluau paralel, accentul punându-se pe evoluția Spiritului, accent care conferea o anumită independență acestei evoluții, acum accentul se pune pe evoluția realității care marchează complet evoluția Spiritului, logica acestuia nemaipăstrând nici un fel de autonomie, ci depinzând complet de logica realului. Are loc celebra răsturnare în sens materialist a dialecticii despre care vorbește Marx.

Din perspectiva abandonării rolului esențial al gândirii pure (respectiv al rațiunii), cu toate că Schopenhauer este contemporan cu Hegel, el este deja un post-hegelian (poate tocmai de aceea celebritatea lui va fi mult mai târzie). Interesul lui nu mai este îndreptat asupra condiționărilor logice (respectiv imanente) ale conținuturilor Rațiunii, ci asupra condiționărilor externe ale acestor conținuturi. Însă Schopenhauer se consideră un kantian, intenția sa fiind de asemenea aceea de a completa filosofia lui Kant. Spre deosebire de gânditorii idealismului german, Schopenhauer nu suprimă distincția dintre lucrul în sine și fenomene. De asemenea, și el preia în bună măsură instrumentarul teoretic al filosofului din Königsberg: intuiții, concepte, intelect, rațiune, voință. Ca orice filosof original însă el va transforma poziția filosofică pe care o preia și de la care pornește într-o viziune proprie, aproape opusă filosofiei critice kantiene. Kant nu era nici pe departe un „iraționalist", în timp ce Schopenhauer este socotit drept filosoful care a introdus iraționalismul în filosofia europeană și i-a conferit strălucirea de care se bucură în continuare. Cum este însă posibilă o asemenea răsturnare (răstălmăcire?) a filosofiei kantiene?

Așa cum am văzut, pentru Kant, rațiunea era facultatea supremă a gândirii. În domeniul moral, această facultate are însă o trăsătură care o separă de rațiunea teoretică, și anume aici ea este înzestrată cu „cauzalitate", ea are capacitatea de a produce conținuturi fenomenale, asemenea lucrului în sine. De aceea, Kant se consideră îndreptățit să vorbească despre o dublă cauzalitate: o cauzalitate la nivelul fenomenal (în interiorul fenomenelor) și o cauzalitate din partea rațiunii, ca facultate cu totul

separată de sensibilitate (sediul oricărei fenomenalități), respectiv o cauzalitate inteligibilă, noumenală. În măsura în care rațiunea, ca sediu al imperativului moral (care este de fapt declanșatorul acțiunii morale), inițiază o anumită acțiune, ea se manifestă cauzal. Rațiunea este singura care poate da o concretizare libertății. Și o face în forma universalității, adică a unei acțiuni care nu poate să aibă nici un fel de trăsătură subiectivă. De aici provine caracterul imperativ al prescripțiilor morale (pentru că ele nu țin seama de nici un fel de condiții subiective, „poruncind" pur și simplu anumite acțiuni). În măsura în care omul dă curs acestor imperative morale, el se dovedește o ființă morală, el vădind în domeniul fenomenal caracterul cauzal al rațiunii pure (practice).

Schopenhauer preia această interpretare, el preia mai exact ideea că planul fenomenal se poate confrunta cu o cauzalitate provenită dintr-un alt plan. Și, așa cum la Kant facultatea prin care imperativul rațiunii se opune domeniului sensibil și exteriorizează acest imperativ este voința, în speță voința „bună", tot astfel, la Schopenhauer, voința omului devine expresia nemijlocită a domeniului noumenal, a lucrului în sine, denumit de el Voință. Schopenhauer extinde termenul de *voință* din planul moral, conferindu-i chiar un conținut cu totul străin accepțiunii kantiene: la Schopenhauer orice impuls al acțiunii umane aparține voinței, întrucât este o exteriorizare, un temei al manifestării corpului și deci al unei dinamici fenomenale, la fel ca actul voinței morale la Kant. Și întrucât Kant identifică voința cu noumenul (voința fiind expresia rațiunii, cauza noumenală în plan moral), Schopenhauer se consideră îndreptățit să identifice impulsurile din interiorul nostru cu manifestările lucrului în sine, pe care el îl denumește Voință. Deja Kant recunoscuse că nu există nici o acțiune umană care să poată fi considerată ca fiind „pur" morală, interesul și dorințele noastre fiind permanent prezente în orice fel de justificare morală. Însă gradul în care o acțiune se orientează după criterii morale și după dorințele noastre nu poate fi determinat de nimeni. O asemenea permanentă intervenție din partea intereselor în plan moral poate conduce la acuza că orice pretenție morală are de fapt un caracter fals. Este ceea ce face Schopenhauer, care nu mai admite nici un fel de moralitate „pură".

Voința schopenhaueriană, ca lucru în sine, este într-o continuă „neodihnă". Există și aici o desfășurare a Voinței, însă aceasta nu mai conține nici un fel de teleologie rațională ca la Hegel, ci este coordonată doar de setea de noi manifestări. Rațiunea fiind la Schopenhauer un simplu instrument, a cărui funcție este aceea de a permite o mai bună atingere a scopului unui impuls, (neexistând deci acea identitate dintre rațiune și voință care există la Kant, identitate în temeiul căreia Kant și poate formula imperativul categoric), termenul său de voință trebuie înțeles separat de rațiune. Manifestările voinței umane (înțeleasă, încă o dată, nu în sens kantian, ci ca totalitate de impulsuri) sunt în acest sens „irațională".

Trebuie să adăugăm că această teorie schopenhaueriană privind impulsurile care exprimă în om Voința universală a deschis calea spre un nou domeniu de cercetări sau, mai exact, a atras atenția asupra unui nou domeniu al interiorității umane. Desigur, și anterior acest domeniu era recunoscut, însă el era oarecum tolerat, așa cum sunt diverse lucruri în experiența noastră care nu au o semnificație în sine. Prin teoria kantiană a intelectului și a funcțiilor sale, gânditorii au ajuns să înțeleagă că un lucru dobândește o semnificație numai în măsura în care el este integrat într-un câmp funcțional în măsură să genereze prin regula sa interioară semnificația elementelor care vor compune acel câmp. Astfel, chiar dacă anterior impulsurile psihice erau cunoscute, în măsura în care ele erau considerate ca fiind lipsite de legătură, haotice, ele erau considerate ca nefăcând parte din ceea ce compune „umanul", fiind interpretate mai degrabă ca o sursă a răului (cum se întâmplă, de pildă, la Descartes). Acesta a fost destinul sensibilității de-a lungul istoriei filosofiei. Schopenhauer, chiar dacă este un pesimist – întrucât consideră că omul este cu totul în stăpânirea Voinței universale și că întotdeauna impulsurile sunt cele care domină omul, iar nu rațiunea –, este nu doar inițiatorul iraționalismului modern, ci și cel care reevaluează condiția ontologică a sensibilității în gândirea modernă, considerând-o elementul cheie pentru cunoașterea realului, lucru pe care nici un gânditor anterior nu l-a putut face. Prin prăbușirea idealismului absolut, iraționalismul intră în peisajul teoretic al secolului al XIX-lea. Însă acest iraționalism are un caracter aparte: el nu afirmă pur și simplu lipsa oricărui sens, ci doar lipsa unui sens transcendent, care fusese până acum atribuit rațiunii. Rațiunea nu mai poate formula, e drept, cunoștințe transcendente. În schimb, rămâne un domeniu care este răspunzător pentru valorile, acțiunile și idealurile umane: sensibilitatea. Ea este cea care se ascunde în spatele tuturor pretențiilor raționale ale omului. Ca urmare, efortul teoretic va putea fi îndreptat în continuare spre descifrarea modului în care impulsurile sensibile reușesc să se travestească în aceste pretenții de raționalitate și de moralitate. Cel care va dezvolta în mod plenar această poziție este Nietzsche.

Ideea fenomenalității realului va evolua în secolul al XIX-lea în două direcții: spre idealismul absolut al lui Hegel – ca fenomenalitate complet „rațională" (Hegel spune în prelegerile sale de filosofia dreptului: tot ce este real este rațional și tot ce este rațional este real) – și spre un idealism de o cu totul altă factură, spre un idealism irațional (dacă ne este îngăduită această expresie paradoxală), spre filosofia lui Schopenhauer. Și Schopenhauer rămâne în orizontul filosofiei kantiene, al unei structuri transcendentale a subiectului uman. Numai că el interpretează originea acestei structuri prin care se ajunge la fenomenalitate ca aflându-se într-un principiu ontologic imanent conștiinței și realului în același timp: *Voința de viață*, așadar într-un principiu care poate fi

determinat într-un fel. Structura transcendentală pe care o admite Schopenhauer nu era bazată doar pe intenții critice, ca și la Kant (adică numai în scopul de a cenzura gândirea umană în avântul speculațiilor sale spre un domeniu complet transcendent experienței), ci este explicată pornind de la originea ei în principiul ontic al Voinței. Scopul acestei structuri, în cazul omului, era acela de a-i asigura supraviețuirea și dezvoltarea. Ca urmare, gândirea era un instrument nu de cunoaștere, ci de adaptare și de supraviețuire, care, de fapt, nici nu avea nimic de-a face cu cunoașterea, înțeleasă în sens tradițional. De aceea, chiar dacă ceea ce produce această structură transcendentală a subiectului este în continuare un „fenomen", nu se mai poate vorbi despre un fenomen pur și simplu (ca și la Kant), ci de un fenomen care este produsul unui *interes*. În acest fel, fenomenul devine o perspectivă fundamentată nu în structurile a priori ale cunoașterii, ci în interesul care primează în ființa umană.

Această concepție *metafizică* este preluată, nuanțată și dezvoltată de Nietzsche, care se socotește la început un discipol al lui Schopenhauer. Dacă la acesta din urmă reprezentarea ar fi încă numai o perspectivă determinată de un interes biologic-organic, Nietzsche, cu simțul său psihologic extrem de ascuțit, descoperă faptul că reprezentarea (în calitate de conținut al conștiinței) are și o condiționare mult mai rafinată, și anume cea psihică – se recunoaște adesea că foarte multe dintre cunoștințele privind mecanismele psihice inconștiente se datorează descoperirilor lui Nietzsche (așa, de pildă, resentimentul). Cu alte cuvinte, pentru Nietzsche, ceea ce noi ne reprezentăm ca fiind realul, „ceea ce este", „obiectivul" este o perspectivă determinată, ce-i drept, biologic (ca orice perspectivă), însă la om, în plus, este determinată și de credințele noastre cele mai profunde: „Omul este înainte de toate un animal care judecă; însă în judecată se ascunde credința noastră cea mai profundă și mai statornică.(4[8])"[1] Aceste credințe nu sunt specifice doar individului, ci definesc culturi și civilizații întregi, determinând (imanent) conținutul „spiritual" al acestora.

Descoperirea dimensiunii psihologice în conținutul reprezentării este posibilă la Nietzsche prin redefinirea conceptului de subiect, ca *agent*, ca *făptuitor*. „Voința de viață" a lui Schopenhauer este efectiv depășită prin conceptul de „voință de putere" atunci când în prim-plan trece faptul „piedicii" (*Hemmung*) pe care agentul o întâlnește întotdeauna în cursul făptuirii sale și care este un indiciu caracteristic al voinței de putere[2]. Nietzsche spune în acest sens: „Obiectul este suma piedicilor întâlnite

---

[1] Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1887-1889, *Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, vol. 13, Deutscher Taschenbuchverlag, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1998, p. 653.

[2] Idem, p. 654.

în experiență, care ne-au devenit conștiente." Sau „Toate fenomenele de plăcere și neplăcere sunt din punct de vedere intelectual aprecieri de ansamblu ale unor fenomene de împiedicare (*Hemmung*) oarecare, interpretări ale acestora." (7[18])."[1]

Desigur, opoziția pe care o întâmpină subiectul este tematizată și de filosofii anteriori. Kant vede în sensibilitate, în general, originea Răului, pentru că ea se împotrivește imperativului moral. Fichte consideră că temeiul real pentru care trebuie să admitem că Eul absolut își opune sieși (în interiorul său) un Non-Eu este cel moral, conștiința umană putând evolua în sens moral doar dacă este în stare să-și depășească limitele. Hegel face din „forța negativului" nucleul însuși al dinamicii dialectice a Rațiunii. Iar Schopenhauer admite pluralitatea unor tendințe contradictorii în interiorul Voinței. Însă în toate aceste concepții, „negativul", „opoziția" exista oarecum pentru altceva decât pentru sine, exista pentru a da legitimare teoretică unui alt fapt. Hegel exprimă foarte clar această idee atunci când vorbește despre „viclenia Rațiunii", Rațiune care aduce la suprafață pasiuni puternice doar pentru a-și împlini scopul. La Nietzsche, opoziția este tematizată de această dată pentru ea însăși. Piedica nu există *pentru* altceva, ci modul de a fi al oricărui existent este acela de a se opune.

Desigur, opoziția nu poate fi o calitate pozitivă, lucrurile nu pot să existe doar pentru a se opune altor lucruri. Ele se opun, este drept, și aparține constituției lor ontologice să se opună. Însă opoziția aceasta rezultă inevitabil din tendința expansiunii lor. Preluând conceptul de Voință de viață de la Schopenhauer, Nietzsche va conferi Vieții acel „sunet de aur" care va marca o întreagă direcție în cultura germană (și nu numai), sub numele de „filosofie a vieții". În prima parte a creației sale, el insistă asupra acestui principiu reprezentat de Viață și pe caracterul dionisiac al manifestării sale, caracter care rezidă în nevoia continuă de autodepășire a Vieții, în faptul *dezvoltării* sale. Mai târziu, el își nuanțează concepția, nemaiinsistând pe principiul metafizic al Voinței, în sens schopenhauerian, ci completându-l cu reprezentarea unei multitudini de centre de forță, de centre de „voință", care toate tind să se dezvolte, însă în această tendință a lor intrând inevitabil în conflict unele cu altele. Abia prin acest conflict ele devin centre de „voință de putere". Așa cum vedem, accentul se deplasează aici de la principiul Voinței schopenhaueriene, al cărei conținut era unul metafizic, deci imuabil, și care consta în tendința unei trăiri cât mai intense a faptului propriu de a fi, către realitatea relațională a centrelor de voință, realitate din care rezultă plasticitatea acestor centre. În cursul relației dintre ele, care are la bază tendința de dezvoltare a fiecăreia, aceste centre pot intra într-un echilibru dinamic unele cu

---

[1] Idem, p. 654.

altele, dezvoltându-se unele pe seama altora și dobândind astfel o formă de existență concretă. Ele nu se exclud reciproc, ci se domină într-un echilibru al puterii, care este necesar dezvoltării proprii.

Acest model se aplică oricărei forme de existență, de la organismul biologic cel mai elementar și până la forma de stat cea mai dezvoltată. Chiar dacă Nietzsche elaborează din punct de vedere teoretic târziu acest model (după *Așa grăit-a Zarathustra*), putem considera că ideea care-i stă la bază este prezentă și în scrierile anterioare (mai ales dacă admitem că o idee nu este a unui filosof, ci filosoful este al unei idei). În interpretarea proprie respectivului model, orice stare de lucruri „obiectivă" dispare, orice posibil „adevăr" dispare, pentru că totul ține de evoluția contextului. Structura cunoașterii, conținutul adevărului, prescripțiile morale, totul devine rezultatul „fenomenal" al unor interese, care în măsura în care se perpetuează, sunt interese „de putere", respectiv tind să-și impună în jur acea structură a realului care le este favorabilă. Acestea sunt temele predilecte ale filosofiei lui Nietzsche de la bun început. Și chiar dacă nu este un filosof în sensul obișnuit al cuvântului, opera sa se înscrie într-o evoluție a gândiri filosofice prin natura interogațiilor sale și prin răspunsurile pe care le aduce.

O dată cu Nietzsche dispare din partea filosofilor pretenția de a enunța adevăruri universal valabile. S-a vorbit, ca urmare, în secolul al XX-lea despre moartea metafizicii. Acum filosofia se mărginește la condiția de pură „fenomenologie" (transformată mai târziu în „hermeneutică"), sau, mai ales în domeniul anglo-saxon, la filosofia limbajului. Apar noi teme și noi întrebări. Această transformare nu trebuie însă să ne facă să credem că filosofia se poate lipsi, aidoma științelor exacte, de istoria ei. Sau dacă se lipsește, ea cade inevitabil în dogmatism. Numai istoria filosofiei ne poate arăta cât de relativă este înțelegerea noastră a lumii, despre care credem, datorită unei „iluzii naturale" că este, în sfârșit, cea „adevărată". Și numai istoria filosofiei ne poate face să înțelegem că nu suntem niciodată înaintea unei lumi „date", ci înaintea unei lumi care este *creația noastră*.

Claudiu Baciu

în experiență, care ne-au devenit conștiente." Sau „Toate fenomenele de plăcere și neplăcere sunt din punct de vedere intelectual aprecieri de ansamblu ale unor fenomene de împiedicare (*Hemmung*) oarecare, interpretări ale acestora." (7[18])."[1]

Desigur, opoziția pe care o întâmpină subiectul este tematizată și de filosofii anteriori. Kant vede în sensibilitate, în general, originea Răului, pentru că ea se împotrivește imperativului moral. Fichte consideră că temeiul real pentru care trebuie să admitem că Eul absolut își opune sieși (în interiorul său) un Non-Eu este cel moral, conștiința umană putând evolua în sens moral doar dacă este în stare să-și depășească limitele. Hegel face din „forța negativului" nucleul însuși al dinamicii dialectice a Rațiunii. Iar Schopenhauer admite pluralitatea unor tendințe contradictorii în interiorul Voinței. Însă în toate aceste concepții, „negativul", „opoziția" exista oarecum pentru altceva decât pentru sine, exista pentru a da legitimare teoretică unui alt fapt. Hegel exprimă foarte clar această idee atunci când vorbește despre „viclenia Rațiunii", Rațiune care aduce la suprafață pasiuni puternice doar pentru a-și împlini scopul. La Nietzsche, opoziția este tematizată de această dată pentru ea însăși. Piedica nu există *pentru* altceva, ci modul de a fi al oricărui existent este acela de a se opune.

Desigur, opoziția nu poate fi o calitate pozitivă, lucrurile nu pot să existe doar pentru a se opune altor lucruri. Ele se opun, este drept, și aparține constituției lor ontologice să se opună. Însă opoziția aceasta rezultă inevitabil din tendința expansiunii lor. Preluând conceptul de Voință de viață de la Schopenhauer, Nietzsche va conferi Vieții acel „sunet de aur" care va marca o întreagă direcție în cultura germană (și nu numai), sub numele de „filosofie a vieții". În prima parte a creației sale, el insistă asupra acestui principiu reprezentat de Viață și pe caracterul dionisiac al manifestării sale, caracter care rezidă în nevoia continuă de autodepășire a Vieții, în faptul *dezvoltării* sale. Mai târziu, el își nuanțează concepția, nemaiinsistând pe principiul metafizic al Voinței, în sens schopenhauerian, ci completându-l cu reprezentarea unei multitudini de centre de forță, de centre de „voință", care toate tind să se dezvolte, însă în această tendință a lor intrând inevitabil în conflict unele cu altele. Abia prin acest conflict ele devin centre de „voință de putere". Așa cum vedem, accentul se deplasează aici de la principiul Voinței schopenhaueriene, al cărei conținut era unul metafizic, deci imuabil, și care consta în tendința unei trăiri cât mai intense a faptului propriu de a fi, către realitatea relațională a centrelor de voință, realitate din care rezultă plasticitatea acestor centre. În cursul relației dintre ele, care are la bază tendința de dezvoltare a fiecăreia, aceste centre pot intra într-un echilibru dinamic unele cu

---

[1] Idem, p. 654.

altele, dezvoltându-se unele pe seama altora și dobândind astfel o formă de existență concretă. Ele nu se exclud reciproc, ci se domină într-un echilibru al puterii, care este necesar dezvoltării proprii.

Acest model se aplică oricărei forme de existență, de la organismul biologic cel mai elementar și până la forma de stat cea mai dezvoltată. Chiar dacă Nietzsche elaborează din punct de vedere teoretic târziu acest model (după *Așa grăit-a Zarathustra*), putem considera că ideea care-i stă la bază este prezentă și în scrierile anterioare (mai ales dacă admitem că o idee nu este a unui filosof, ci filosoful este al unei idei). În interpretarea proprie respectivului model, orice stare de lucruri „obiectivă" dispare, orice posibil „adevăr" dispare, pentru că totul ține de evoluția contextului. Structura cunoașterii, conținutul adevărului, prescripțiile morale, totul devine rezultatul „fenomenal" al unor interese, care în măsura în care se perpetuează, sunt interese „de putere", respectiv tind să-și impună în jur acea structură a realului care le este favorabilă. Acestea sunt temele predilecte ale filosofiei lui Nietzsche de la bun început. Și chiar dacă nu este un filosof în sensul obișnuit al cuvântului, opera sa se înscrie într-o evoluție a gândiri filosofice prin natura interogațiilor sale și prin răspunsurile pe care le aduce.

O dată cu Nietzsche dispare din partea filosofilor pretenția de a enunța adevăruri universal valabile. S-a vorbit, ca urmare, în secolul al XX-lea despre moartea metafizicii. Acum filosofia se mărginește la condiția de pură „fenomenologie" (transformată mai târziu în „hermeneutică"), sau, mai ales în domeniul anglo-saxon, la filosofia limbajului. Apar noi teme și noi întrebări. Această transformare nu trebuie însă să ne facă să credem că filosofia se poate lipsi, aidoma științelor exacte, de istoria ei. Sau dacă se lipsește, ea cade inevitabil în dogmatism. Numai istoria filosofiei ne poate arăta cât de relativă este înțelegerea noastră a lumii, despre care credem, datorită unei „iluzii naturale" că este, în sfârșit, cea „adevărată". Și numai istoria filosofiei ne poate face să înțelegem că nu suntem niciodată înaintea unei lumi „date", ci înaintea unei lumi care este *creația noastră*.

Claudiu Baciu

PREFAȚĂ

Deoarece Volumul VI al acestei *Istorii a filosofiei* s-a încheiat cu Kant, procedura firească era ca volumul de față să debuteze cu o discutare a idealismului german postkantian. Aș fi putut apoi să mă ocup de filosofia din prima parte a secolului al XIX-lea din Franța și Marea Britanie. Însă după ce am reflectat mi-am dat seama că filosofia germană din secolul al XIX-lea poate foarte bine să fie tratată în mod de sine stătător, și că lucrul acesta i-ar conferi volumului o unitate mai deplină decât ar fi posibil în alte condiții. Și de fapt singurul filosof discutat în carte care nu e vorbitor de limbă germană este Kierkegaard, aparținător al culturii daneze.

Volumul a fost intitulat *De la Fichte la Nietzsche*, căci Nietzsche este ultimul filosof de faimă mondială care este discutat mai detaliat. S-ar fi putut numi chiar *De la Fichte la Heidegger*. Asta deoarece nu numai că mai sunt menționați mulți alți filosofi care din punct de vedere cronologic îi sunt posteriori lui Nietzsche, ci în ultimul capitol este aruncată o privire și asupra filosofiei germane din prima jumătate a secolului al XX-lea. Însă am ajuns la concluzia că faptul de a intitula volumul *De la Fichte la Heidegger* ar avea tendința de a-i induce în eroare pe potențialii cititori. Căci ar sugera că filosofii din secolul al XX-lea, precum Husserl, N. Hartmann, Jaspers și Heidegger, sunt abordați, ca să spun așa, de dragul propriilor lor contribuții, așa cum se întâmplă cu Fichte, Schelling și Hegel, când de fapt ei sunt discutați succint, în măsura în care ilustrează diferite idei cu privire la natura și orizontul filosofiei.

În lucrarea de față există una sau două abateri de la modelul urmat în genere în volumele precedente. Capitolul introductiv se ocupă numai de mișcarea idealistă, iar prin urmare el a fost inserat în Partea I și nu înainte de aceasta. Și cu toate că în capitolul final există unele reflecții retrospective, mai figurează, așa cum am precizat deja, o avanpremieră a gândirii din prima jumătate a secolului al XX-lea. Am intitulat așadar acest capitol „Privire retrospectivă și prospectivă", în loc de „Recapitulare finală". Pe lângă motivele oferite în text pentru abordarea concepțiilor din secolul al XX-lea, mai există și motivul că nu-mi propun să includ în această *Istorie* o discutare amănunțită a filosofiei din secolul prezent. Totodată, nu am vrut să închei în mod abrupt volumul, fără să fac vreo referire la dezvoltările ulterioare. Rezultatul este bineînțeles acela că te expui comentariilor care susțin că ar fi mai bine să nu spui nimic despre aceste dezvoltări decât să faci niște remarce superficiale și nepotrivite. Am decis însă să-mi asum riscul unor atare critici.

Pentru a face economie de spațiu, am redus bibliografia de la sfârșitul cărții la lucrările cu caracter general și la acele lucrări scrise de și despre personalitățile predominante. Cât privește filosofii mai puțin importanți, multe dintre scrierile lor sunt menționate în text la locul potrivit. Ținând cont atât de numărul filosofilor din secolul al XIX-lea și de suma publicațiilor lor, cât și de literatura amplă dedicată unora dintre numele importante, orice bibliografie completă este exclusă. În cazul gânditorilor din secolul al XX-lea menționați în capitolul de sfârșit, se fac în text sau în notele de subsol trimiteri la unele cărți, dar nu este furnizată nici o bibliografie explicită. În afară de problema spațiului, am avut sentimentul că ar fi nepotrivit să ofer, de exemplu, o bibliografie pentru Heidegger, având în vedere faptul că este discutat doar în trecere.

Autorul cărții de față speră să consacre un alt volum, cel de-al optulea din această *Istorie*, unor aspecte ale gândirii franceze și britanice din secolul al XIX-lea. Nu își propune însă să se desfășoare mai mult de atât. Își planifică, în schimb, dacă circumstanțele o vor permite, să scoată un volum suplimentar despre ceea ce ar putea să se numească filosofia istoriei filosofiei, adică despre reflecția pe marginea dezvoltării gândirii filosofice, iar nu simpla relatare a istoriei acestei dezvoltări.

O remarcă de final. Un critic amabil observa că lucrarea aceasta ar putea să fie numită în mod mai oportun *Istoria filosofiei occidentale* sau *Istoria filosofiei europene*, decât *Istoria filosofiei*, fără vreo altă adăugire. Pentru că nu se face nici o mențiune, de exemplu, despre filosofia indiană. Criticul avea bineînțeles dreptate. Aș vrea însă să afirm că omiterea filosofiei orientale nu se datorează nici neglijenței, nici vreunei prejudecăți de-a autorului. Întocmirea unei istorii a filosofiei orientale este o lucrare care cade în sarcina unui specialist și care presupune cunoașterea limbilor respective, de care autorul de față nu dispune. Bréhier a inclus un volum despre filosofia orientală în a sa *Histoire de la philosophie*, dar acesta nu era scris de Bréhier.

În sfârșit, am plăcerea de a-mi exprima gratitudinea față de Oxford University Press, pentru permisiunea lor generoasă de a cita din *The Point of View* [*Punctul de vedere*] și *Fear and Trembling* [*Teamă și fior*] ale lui Kierkegaard, după traducerile în limba engleză publicate la această editură, și față de Princeton University Press, tot pentru permisiunea de a cita din *Sickness unto Death* [*Boala de moarte*], *Concluding Unscientific Postscript* [*Post-scriptum neștiințific final*] și *The Concept of Dread* [*Conceptul de anxietate*]. În cazul citatelor din alți filosofi în afară de Kierkegaard, am tradus eu însumi pasajele. Dar am oferit în mod frecvent trimiteri la paginile din traducerile care există în limba engleză, în ajutorul cititorilor care doresc să consulte mai degrabă o traducere decât originalul. În cazul filosofilor mai puțin importanți, însă, am omis de regulă trimiterile la traduceri.

PARTEA ÎNTÂI

SISTEMELE IDEALISTE POSTKANTIENE

CAPITOLUL I

INTRODUCERE

Remarce preliminare – Filosofia şi metafizica idealistă la Kant – Semnificaţia idealismului, insistenţa sa asupra sistemului şi încrederea sa în orizontul şi posibilităţile filosofiei – Idealiştii şi teologia – Mişcarea romantică şi idealismul german – Dificultatea realizării programului idealist – Elementul antropomorf în idealismul german – Filosofiile idealiste despre om.

1. În lumea filosofică germană din prima parte a secolului al XIX-lea întâlnim una dintre cele mai spectaculoase efervescenţe ale speculaţiei metafizice, care s-au produs în îndelungata istorie a filosofiei occidentale. Ni se înfăţişează o succesiune de sisteme, de interpretări originale ale realităţii, vieţii omeneşti şi istoriei, care posedă o grandoare ce cu greu poate fi pusă sub semnul întrebării şi care sunt încă în stare să exercite asupra minţii unora o putere de fascinaţie cu totul specială. Căci fiecare dintre filosofii de frunte ai acestei perioade pretinde că poate să dezlege misterul acestei lumi, să dezvăluie secretul universului şi semnificaţia existenţei umane.

Într-adevăr, înainte de moartea lui Schelling în 1854, Auguste Comte publicase deja în Franţa al său *Curs de filosofie pozitivă*, în care metafizica era reprezentată ca o etapă trecătoare din istoria gândirii umane. Iar Germania avea să cunoască şi ea propriile mişcări pozitiviste şi materialiste care, deşi nu au anihilat metafizica, i-au determinat pe metafizicieni să reflecteze asupra relaţiei dintre filosofie şi ştiinţele particulare, şi să o definească mai riguros. Însă în deceniile timpurii ale secolului al XIX-lea, umbra pozitivismului nu acoperise încă scena, iar filosofia speculativă se bucura de o perioadă de dezvoltare nelimitată şi luxuriantă. Aflăm la marii idealişti germani o încredere magnifică în puterea raţiunii umane şi în posibilităţile filosofiei. Privind realitatea ca pe o manifestare de sine a raţiunii infinite, ei credeau că destinul exprimării de sine a acestei raţiuni poate fi reconstituit de către reflecţia filosofică. Aceştia nu erau oameni temători, care să se îngrijoreze dacă nu cumva criticii murmură pe seama faptului că ei dau naştere unor efuziuni poetice, sub camuflajul neplauzibil al filosofiei teoretice, sau că profunzimea şi limbajul lor obscur sunt un pretext pentru lipsa clarităţii în gândire. Dimpotrivă, aceştia erau convinşi că spiritul uman se regăsise în cele din urmă şi că natura realităţii era în fine limpede înfăţişată

conștiinței omenești. Și fiecare dintre ei și-a formulat viziunea asupra universului cu o încredere impresionantă în adevărul ei obiectiv.

Desigur că doar cu greu poate fi negat faptul că idealismul german le lasă astăzi celor mai mulți impresia că aparține unei alte lumi, unui alt climat de gândire. Iar despre moartea lui Hegel, survenită în 1831, putem spune că a marcat sfârșitul unei epoci. Căci aceasta a fost urmată de colapsul idealismului absolut[1] și de apariția unor alte direcții de gândire. Chiar și metafizica a cunoscut o turnură diferită. Iar grandioasa încredere în puterea și în cuprinderea filosofiei speculative, care îi era caracteristică îndeosebi lui Hegel, nu a mai fost niciodată recâștigată. Însă cu toate că idealismul german a brăzdat cerul ca o rachetă și după un interval relativ scurt de timp s-a dezintegrat și a căzut la pământ, zborul său a fost cu totul remarcabil. Oricare ar fi neajunsurile sale, el a reprezentat una dintre încercările cele mai susținute de a ajunge la o stăpânire conceptuală unificată a realității și a experienței per ansamblu, pe care le-a cunoscut istoria gândirii. Chiar dacă presupozițiile idealismului sunt respinse, sistemele idealiste își păstrează totuși forța de a trezi impulsul natural al minții cercetătoare de a năzui către o sinteză conceptuală unificată.

Unii sunt într-adevăr convinși că elaborarea unei perspective generale asupra realității nu este sarcina specifică filosofiei științifice. Și chiar și aceia care nu împărtășesc această convingere pot foarte bine să creadă că realizarea unei sinteze sistematice ultime este mai presus de puterile vreunui om și că e mai degrabă un țel ideal decât o posibilitate practică. Ar trebui însă să fim pregătiți să recunoaștem excelența intelectuală atunci când ne întâlnim cu ea. Hegel mai ales se ridică cu o grandoare impresionantă deasupra marii majorități a acelora care au încercat să-l minimalizeze. Și putem să învățăm întotdeauna de la un filosof excepțional, chiar și numai dacă e vorba de reflecția asupra motivelor pentru care nu suntem de acord cu el. Prăbușirea istorică a idealismului metafizic nu atrage în mod necesar după ea concluzia că marii idealiști nu au nimic valoros de oferit. Idealismul german are particularitățile sale bizare, însă scrierile idealiștilor proeminenți sunt departe de a fi în întregime niște fantezii.

2. Chestiunea pe care trebuie să o cercetăm aici nu este însă prăbușirea idealismului german, ci ascensiunea sa. Iar pentru aceasta sunt într-adevăr necesare câteva lămuriri. Pe de o parte, condițiile filosofice imediate ale mișcării idealiste au fost furnizate de filosofia critică a lui Immanuel Kant, care atacase pretențiile metafizicienilor de a asigura o cunoaștere teoretică a realității. Pe de altă parte, idealiștii germani se

---

[1] Faptul că au existat mișcări idealiste ulterioare în Marea Britanie, America, Italia și în alte părți nu schimbă cu nimic faptul că după Hegel, idealismul metafizic din Germania a intrat într-un con de umbră.

considerau a fi adevărații succesori spirituali ai lui Kant, fiind de părere că filosofia lor este mai mult decât o simplă reacție la adresa ideilor sale. Ceea ce trebuie să lămurim, prin urmare, este cum a fost posibil ca idealismul metafizic să se dezvolte pornind de la sistemul unui gânditor al cărui nume rămâne pentru totdeauna asociat cu scepticismul față de pretenția metafizicii de a ne oferi o cunoaștere teoretică despre realitate ca întreg, sau, desigur, despre orice realitate, alta decât cea constituită de structurile *a priori* ale cunoașterii și experienței umane[1].

Cel mai convenabil punct de plecare pentru a explica posibilitatea apariției idealismului metafizic din filosofia critică este noțiunea kantiană de lucru în sine[2]. După părerea lui Fichte, Kant își asumase o poziție imposibilă, refuzând cu obstinație să abandoneze această noțiune. Dacă, pe de o parte, Kant ar fi afirmat existența lucrului în sine drept cauză a elementului dat sau material al senzației, el s-ar fi făcut vinovat de o inconsistență evidentă. Căci, conform propriei sale filosofii, conceptul de cauză nu poate fi folosit pentru a extinde cunoașterea noastră dincolo de sfera fenomenală. Iar dacă, pe de altă parte, Kant ar fi păstrat ideea de lucru în sine doar ca pe o noțiune problematică și restrictivă, faptul acesta ar fi fost echivalent cu conservarea unei relicve fantomatice chiar a dogmatismului, a cărui depășire reprezenta misiunea filosofiei critice. Revoluția copernicană a lui Kant a fost un pas uriaș înainte, iar pentru Fichte nici nu se punea problema unei regresii către o poziție prekantiană. Dacă înțelegeai cât de cât evoluția filosofiei și revendicările gândirii moderne, nu puteai decât să mergi înainte și să desăvârșești opera lui Kant. Iar asta însemna eliminarea lucrului în sine. Căci, date fiind premisele lui Kant, nu era loc pentru vreo entitate ocultă necognoscibilă, despre care se presupunea că este independentă de minte. Cu alte cuvinte, filosofia critică trebuia să fie transformată într-un idealism consistent; iar asta însemna că lucrurile trebuie să fie privite în întregime ca produse ale gândirii.

În acest context, este evident în mod nemijlocit că ceea ce considerăm a fi lumea extra-mentală nu poate fi interpretată ca fiind produsul activității creatoare conștiente a minții omenești. Prin prisma simțului comun, eu mă aflu într-o lume de obiecte care mă afectează în diverse moduri și pe care le privesc în mod spontan ca existând independent de gândirea și voința mea. Prin urmare, filosoful idealist trebuie să treacă dincolo de simțul comun, ca să spun așa, și să reconstituie procesul activității inconștiente pe care se întemeiază acesta.

---

[1] Spun „cum a fost posibil să se dezvolte" pentru că reflecția asupra filosofiei lui Kant poate să genereze direcții de gândire diferite, în funcție de aspectele care sunt scoase în evidență. Vezi vol. VI, cap. XVII [*Concluzii*], 6 [*Immanuel Kant*] par. 12-13.
Vezi vol. VI, cap. XII [*Kant (3)*], 8 par. 5-14; cap. XVI [*Kant (7)*], 2 par. 4-8.

Trebuie însă să mergem mai departe de atât și să recunoaștem că apariția lumii nu poate fi nicidecum atribuită sinelui individual, și nici măcar activității sale inconștiente. Căci dacă ar fi atribuită sinelui finit individual ca atare, ar fi foarte dificil, dacă nu chiar imposibil de evitat solipsismul, o poziție care cu greu ar putea fi susținută în mod serios. Idealismul este așadar obligat să meargă mai departe de subiectul finit, până la o inteligență supra-individuală, un subiect absolut.

Cuvântul „subiect" nu este însă foarte potrivit, decât pentru a indica faptul că principiul eficient ultim rezidă, ca să spunem așa, în gândire și nu în lucrul sensibil. Deoarece cuvintele „subiect" și „obiect" sunt corelative. Iar principiul ultim, luat în sine, nu are obiect. El întemeiază relația subiect-obiect și transcende în sine această relație. Este subiect și obiect în identitate, activitatea infinită din care se nasc amândouă.

Idealismul postkantian era în consecință în mod necesar o metafizică. Fichte, pornind de la poziția lui Kant, a început în mod firesc prin a numi eul drept principiul său prim, transformând eul transcendental al lui Kant într-un principiu metafizic sau ontologic. El a explicat însă că se referea la eul absolut, nu la eul finit individual. În cazul celorlalți idealiști însă (chiar și în cazul filosofiei mai târzii a lui Fichte), cuvântul „eu" nu este folosit în acest context. La Hegel, principiul ultim este rațiunea infinită, spiritul infinit. Și putem spune că pentru idealismul metafizic în general, realitatea este procesul exprimării sau manifestării de sine a gândirii sau rațiunii absolute.

Asta nu înseamnă, bineînțeles, că lumea este redusă la un proces de gândire în sensul comun al termenului. Gândirea sau rațiunea absolută este privită ca o activitate, ca rațiune eficientă care se afirmă și se exprimă pe ea însăși în lume. Iar lumea își păstrează toată realitatea pe care constatăm că o are. Idealismul metafizic nu implică teza conform căreia realitatea empirică constă din idei subiective; ea implică în schimb perspectiva asupra lumii și istoriei umane ca exprimări obiective ale rațiunii creatoare. Perspectiva aceasta era fundamentală în concepția idealistului german: nu avea cum să o evite de vreme ce acceptase necesitatea transformării filosofiei critice în idealism. Iar transformarea aceasta presupunea că lumea ca întreg trebuie să fie privită ca produs al gândirii sau rațiunii creatoare. Dacă, prin urmare, considerăm că nevoia de a transforma filosofia lui Kant în idealism este o premisă, putem spune că premisa aceasta a determinat perspectiva fundamentală a idealiștilor postkantieni. Însă atunci când se pune problema de a explica ceea ce se înțelege prin afirmația că realitatea este un proces al gândirii creatoare, sunt posibile mai multe interpretări, din mai multe perspective individuale ale diferiților filosofi idealiști.

Influența directă a gândirii lui Kant este, în mod firesc, mai puternică în cazul lui Fichte decât al lui Schelling sau Hegel. Căci filosofia lui Schelling pornea de la

etapele timpurii ale gândirii lui Fichte, iar idealismul absolut al lui Hegel avea drept premise stadiile timpurii atât ale filosofiei lui Fichte, cât și ale filosofiei lui Schelling. Însă lucrul acesta nu schimbă faptul că mișcarea idealismului german per ansamblu a avut la bază filosofia critică. Iar în relatarea sa cu privire la istoria filosofiei moderne, Hegel descrie sistemul kantian ca reprezentând un progres față de etapele anterioare ale gândirii și ca impunând o dezvoltare și depășire în decursul etapelor ulterioare.

În secțiunea aceasta s-a făcut referire până acum doar la procesul eliminării lucrului în sine și al transpunerii filosofiei lui Kant în idealism metafizic. Însă intenția mea nu a fost în mod sigur aceea de a sugera că idealiștii postkantieni au fost influențați doar de ideea că trebuie eliminat lucrul în sine. Ei au fost influențați și de alte aspecte ale filosofiei critice. De exemplu, doctrina lui Kant cu privire la primatul rațiunii practice a avut un impact puternic asupra concepției etice foarte pronunțate a lui Fichte. Și constatăm că acesta interpretează eul absolut ca pe o rațiune practică infinită sau o voință morală, care postulează natura ca pe un domeniu și un instrument al activității morale. În filosofia sa, conceptele de acțiune, de datorie și de vocație morală sunt extrem de proeminente. Și suntem poate îndreptățiți să afirmăm că Fichte a transformat cea de-a doua *Critică* a lui Kant într-o metafizică, folosind drept mijloc, în acest sens, dezvoltarea de către el a primei *Critici*. În cazul lui Schelling, însă, importanța acordată filosofiei artei, rolului geniului și semnificației metafizice a intuiției estetice și a creației artistice îl pun mai degrabă în legătură cu cea de-a treia *Critică*, decât cu prima sau cu a doua.

Dar în loc să discutăm pe larg despre modurile specifice în care diferite părți sau aspecte ale filosofiei lui Kant l-au influențat pe cutare sau cutare idealist, ar fi mai potrivit ca în capitolul nostru introductiv să prezentăm o perspectivă mai amplă și mai generală asupra relației dintre filosofia critică și idealismul metafizic.

Dorința de a formula o interpretare coerentă și unitară a realității este una firească pentru ființa cugetătoare. Însă demersul care trebuie îndeplinit realmente se prezintă în maniere diferite la momente diferite. De exemplu, dezvoltarea științei fizicii în lumea post-medievală a presupus faptul că filosoful care dorea să construiască o interpretare globală trebuia să găsească o soluție la problema reconcilierii perspectivei științifice asupra lumii, ca sistem mecanic, cu revendicările conștiinței morale și religioase. Descartes s-a confruntat cu această problemă. La fel și Kant[1]. Dar deși Kant a respins modalitățile caracteristice predecesorilor lui de a trata această problemă,

---

Vezi vol. IV, cap. I [*Introducere*], 8 [*Immanuel Kant*] par. 2-4; și vol. VI, cap. XI [*Kant (2)*], 6 par. 3-4; cap. VII [*Concluzii*], 6 [*Immanuel Kant*] par. 3-4.

oferind propria sa soluție originală, este discutabil dacă pe termen lung el ne-a lăsat „o realitate bifurcată"[1]. Pe de o parte, avem lumea fenomenală, lumea științei newtoniene, guvernată de legile cauzale necesare[2]. De cealaltă parte se află lumea suprasenzorială a agentului moral liber și a lui Dumnezeu. Nu există nici un temei valid pentru a afirma că lumea fenomenală este singura realitate[3]. Însă în același timp nu există nici o dovadă teoretică a existenței unei realități suprasenzoriale. Este doar o chestiune de credință, care se sprijină pe conștiința morală. Este adevărat că în cea de-a treia *Critică* Kant s-a străduit să acopere prăpastia dintre cele două lumi, în măsura în care el considera că este posibil lucrul acesta pentru mintea omenească[4]. Este însă de înțeles faptul că alți filosofi nu au fost satisfăcuți de performanța sa. Iar idealiștii germani au fost capabili să îl depășească pe Kant datorită dezvoltării și transformării filosofiei sale. Căci dacă realitatea este procesul unificat prin care se manifestă gândirea sau rațiunea absolută, ea este inteligibilă. Și este inteligibilă pentru mintea umană, cu condiția ca mintea aceasta să fie privită ca un vehicul, ca să spun așa, al gândirii absolute care reflectă asupra ei înseși.

Condiția aceasta prezintă o importanță evidentă dacă e să existe o anume continuitate între ideea lui Kant referitoare la singura metafizică științifică posibilă a viitorului și concepția idealiștilor despre metafizică. Pentru Kant, metafizica viitorului este o critică transcendentală a experienței și cunoașterii umane. Putem de fapt să spunem că este conștientizarea reflectivă de către mintea omenească a propriei sale activități formatoare spontane. În idealismul metafizic, însă, activitatea respectivă este eficientă în adevărata accepție a cuvântului (lucrul în sine fiind eliminat); iar activitatea aceasta este atribuită nu minții umane finite ca atare, ci gândirii sau rațiunii absolute. Prin urmare filosofia, care este reflecția desfășurată de mintea omenească, nu poate fi privită ca fiind conștientizarea reflectivă de sine a gândirii absolute, decât dacă mintea omenească este capabilă să se erijeze până la un punct de vedere absolut, devenind vehiculul, ca să spunem așa, al conștientizării reflective a propriei sale activități de către gândirea sau rațiunea absolută. Dacă este îndeplinită această condiție, există o anumită continuitate între ideea lui Kant despre singurul tip științific posibil de metafizică și concepția idealistă despre metafizică. Mai există, desigur, și o inflație

---

1 Vol. IV, cap. I [*Introducere*], 8 [*Immanuel Kant*] par. 14-15.

2 Necesitatea și cauzalitatea sunt pentru Kant categorii *a priori*. Însă el nu neagă, ba chiar afirmă că lumea științei este „în mod fenomenal reală".

3 Lucrul acesta este adevărat cel puțin dacă ne abținem de la a impune doctrina lui Kant cu privire la aplicabilitatea restrânsă a categoriilor în așa măsură încât să excludă orice discuție cu sens despre realitatea suprasenzorială, chiar și în contextul credinței morale.

4 Vezi vol. VI, cap. 15.

evidentă, ca să spunem așa. Altfel spus, teoria kantiană a cunoașterii este ridicată la gradul de metafizică a realității. Însă procesul inflației păstrează o anume continuitate. Mergând cu mult mai departe decât orice și-ar fi imaginat însuși Kant, aceasta nu este o simplă întoarcere la o concepție metafizică pre-kantiană.

Transformarea teoriei kantiene a cunoașterii într-o metafizică a realității aduce bineînțeles o dată cu ea anumite schimbări importante. De exemplu, dacă o dată cu eliminarea lucrului în sine lumea devine manifestarea de sine a gândirii sau rațiunii, distincția kantiană dintre *a priori* și *a posteriori* își pierde caracterul ei absolut. Iar categoriile, în loc să fie forme subiective sau tipare conceptuale ale înțelegerii umane, devin categorii ale realității; ele își redobândesc un statut obiectiv. În afară de asta, judecata teleologică nu mai este subiectivă, așa cum era la Kant. Căci în cazul idealismului metafizic, ideea de intenționalitate în natură nu poate fi doar un principiu euristic sau normativ al minții omenești, un principiu care joacă un rol util, dar a cărui obiectivitate nu poate fi dovedită teoretic. Dacă natura este expresia și manifestarea gândirii sau rațiunii în evoluția sa către un scop, procesul naturii trebuie să aibă un caracter teleologic.

Nu poate fi într-adevăr negat faptul că există o diferență foarte mare între modesta idee a lui Kant cu privire la orizontul și posibilitățile metafizicii, și concepția idealiștilor despre ce este capabilă să realizeze metafizica. Kant însuși a respins pretenția lui Fichte de a transforma filosofia critică în idealism pur, prin eliminarea lucrului în sine. Și este ușor de înțeles atitudinea neokantienilor care, mai târziu în același secol, anunțaseră că s-au săturat de speculațiile metafizice neserioase ale idealiștilor și că este vremea să se revină la spiritul kantian ca atare. În același timp, transformarea sistemului lui Kant în idealism metafizic nu este de neînțeles, iar remarcele din această secțiune ar putea să contribuie la explicarea motivelor pentru care au putut idealiștii să se considere succesorii spirituali legitimi ai lui Kant.

3. Este clar, din ceea ce s-a spus despre apariția idealismului metafizic, că idealiștii postkantieni nu au fost idealiști subiectivi în sensul că ar fi susținut că mintea omenească știe numai despre propriile sale idei că sunt distincte de lucrurile care există în afara minții. De asemenea, aceștia nu erau idealiști subiectivi nici în sensul că ar fi susținut că toate obiectele cunoașterii sunt produsele subiectului uman finit. Într-adevăr, folosirea de către Fichte a cuvântului „eu" în scrierile sale timpurii are tendința de a lăsa impresia că susține exact acest lucru. Însă impresia aceasta s-a creat în mod greșit. Deoarece Fichte a insistat asupra faptului că subiectul eficient nu este eul finit ca atare, ci eul absolut, un principiu transcendental și supra-individual. Și, la fel ca și pentru Schelling și Hegel, orice reducere a lucrurilor la produse ale minții finite individuale a fost întru totul străină de gândirea lui.

Dar cu toate că se înțelege de îndată că idealismul postkantian nu implică idealismul subiectiv în nici unul dintre sensurile la care se face trimitere în paragraful anterior, nu este tot atât de ușor să facem o descriere generală a acestei mișcări filosofice, una care să fie valabilă pentru toate sistemele idealiste dominante. Căci ele diferă în aspecte importante. Mai mult, gândirea lui Schelling îndeosebi a trecut prin etape succesive. Există în același timp, bineînțeles, o asemănare de familie între diferitele sisteme. Iar lucrul acesta te îndreptățește să te aventurezi să faci câteva generalizări.

În măsura în care realitatea este considerată a fi expresia de sine sau desfășurarea de sine a gândirii sau rațiunii absolute, există în idealismul german o tendință pronunțată de asimilare a relației cauzale cu relația logică a implicației. De exemplu, lumea empirică este concepută de către Fichte și de către Schelling (în orice caz, în etapele timpurii ale gândirii acestuia din urmă) ca aflându-se cu principiul eficient ultim într-o relație de tip consecvent – antecedent. Iar acest lucru înseamnă bineînțeles că lumea decurge în mod necesar din principiul eficient prim, a cărui prioritate este logică și nu temporală. În mod evident, nu se pune și nici nu se poate pune problema vreunei impuneri externe. Însă Absolutul se manifestă în mod spontan și inevitabil în lume. Și nu există realmente nici un loc pentru ideea de creație în timp, în sensul existenței unui prim moment de timp stabilit în mod ideal[1].

Conceptul acesta de realitate ca desfășurare de sine a rațiunii absolute contribuie la lămurirea insistenței idealiștilor asupra sistemului. Căci dacă filosofia este reconstrucția reflectivă a structurii unui proces rațional dinamic, ea ar trebui să fie sistematică, adică ar trebui să înceapă cu primul principiu și să expună structura rațională esențială a realității ca decurgând din acesta. Într-adevăr, ideea unei deducții pur teoretice nu ocupă în practică un loc atât de important în idealismul metafizic, precum procesul dialectic așezat în prim-plan de Fichte și mai presus de orice tinde Hegel să sugereze. Căci filosofia idealistă este reconstrucția conceptuală a unei activități dinamice, a unei vieți infinite care se desfășoară pe sine, mai degrabă decât o analiză strictă a înțelesului și implicațiilor uneia sau mai multora dintre propozițiilor elementare inițiale. Însă perspectiva generală asupra lumii este embrionar conținută în ideea inițială despre lume ca proces al manifestării de sine a rațiunii absolute. Iar sarcina filosofiei este tocmai aceea de a conferi acestei idei o articulare sistematică, retrăind procesul, ca să spunem așa, în planul conștientizării reflective. Așadar, deși se poate porni de la manifestările empirice ale rațiunii absolute, mergând în sens

---

[1] Hegel acceptă ideea creației libere la nivelul limbajului conștiinței religioase. Însă limbajul acesta este pentru el pictural sau figurativ.

invers, idealismul metafizic urmează în mod firesc o formă deductivă de expunere, în sensul că reconstituie sistematic o mișcare teleologică.

Prin urmare, dacă presupunem că realitatea este un proces rațional și că structura sa dinamică esențială este accesibilă pentru filosof, presupoziția aceasta este în mod firesc însoțită de încrederea în posibilitățile și orizontul metafizicii, care diferă pregnant de modesta estimare a lui Kant cu privire la ceea ce poate aceasta să realizeze. Iar diferența aceasta este destul de evidentă dacă este comparată filosofia critică cu sistemul idealismului absolut al lui Hegel. Într-adevăr, este probabil corect să afirmăm că încrederea lui Hegel în abilitățile și amploarea filosofiei nu a fost egalată de nici unul dintre filosofii de seamă care l-au precedat. Totodată, am văzut în ultima secțiune că a existat o anume continuitate între filosofia lui Kant și idealismul metafizic. Și putem chiar să afirmăm, deși este un enunț paradoxal, că cu cât idealismul s-a îndepărtat mai puțin de ideea lui Kant a singurei forme posibile de metafizică științifică, cu atât încrederea sa în puterile și orizontul filosofiei a fost mai mare. Căci dacă presupunem că filosofia este conștientizarea reflectivă de către gândire a propriei activități spontane, și dacă substituim contextul metafizicii idealiste contextului teoriei cunoașterii și experienței umane a lui Kant, obținem apoi ideea de proces rațional, care este realitatea, care devine conștient de sine în și prin reflecțiile filosofice ale omului. În cazul acesta, istoria filosofiei este istoria reflecției de sine a rațiunii absolute. Cu alte cuvinte, universul se cunoaște pe sine în și prin mintea omului. Iar filosofia poate fi interpretată ca fiind cunoașterea de sine a Absolutului.

Într-adevăr, concepția aceasta filosofică este mai degrabă caracteristică pentru Hegel decât pentru ceilalți idealiști de frunte. Fichte a sfârșit prin a insista asupra unui Absolut divin, care transcende prin el însuși capacitățile gândirii umane, iar în filosofia sa mai târzie a religiei, Schelling a pus accentul pe ideea unui Dumnezeu personal care i se dezvăluie omului. Hegel este acela o dată cu care ideea de stăpânire conceptuală a întregii realități, în cazul filosofului, și de interpretare a acestei stăpâniri ca reflecție de sine a Absolutului ajunge să aibă o importanță deosebită. Dar a spune acest lucru nu înseamnă decât a spune că hegelianismul, cea mai mare realizare a idealismului metafizic, este acela în care credința în puterile și orizontul filosofiei speculative, care a inspirat mișcarea idealistă, își află expresia cea mai pură și mai maiestuoasă.

4. Puțin mai devreme am menționat doctrina târzie a lui Fichte despre Absolut și filosofia religiei a lui Schelling. Și este momentul oportun să spunem ceva aici despre relațiile dintre idealismul german și teologie. Căci este important să înțelegem că mișcarea idealistă nu a fost doar rezultatul unei transformări a filosofiei critice în

metafizică. Toți cei trei idealiști de frunte au început ca studenți la teologie: Fichte la Jena, Schelling și Hegel la Tübingen. Și chiar dacă este adevărat că ei s-au orientat foarte devreme către filosofie, temele teologice au jucat un rol remarcabil în dezvoltarea idealismului german. Afirmația lui Nietzsche, că filosofii despre care vorbim acum erau niște teologi deghizați, este înșelătoare în unele privințe, dar nu este întru totul neîntemeiată.

Importanța rolului jucat de temele teologice în idealismul german poate fi ilustrată de următoarea deosebire. Deși nu era de profesie un om de știință, Kant a fost întotdeauna interesat de știință. Primele sale scrieri s-au preocupat în principal de subiecte științifice[1], iar una dintre întrebările sale fundamentale se referă la condițiile care fac posibilă cunoașterea științifică. Hegel, însă, a ajuns la filosofie dinspre teologie. Primele sale scrieri au avut în mare parte un caracter teologic, iar mai târziu avea să declare că obiectul de studiu al filosofiei este Dumnezeu și nimic altceva în afară de Dumnezeu. Dacă termenul „Dumnezeu", așa cum este folosit el aici, trebuie să fie luat într-un sens cât de cât apropiat de acela teist nu este o chestiune care trebuie să ne rețină în prezent. Lucrul care trebuie scos în evidență este că punctul de plecare al lui Hegel a fost tema relației dintre infinit și finit, dintre Dumnezeu și creația sa. Mintea sa nu putea să fie satisfăcută de distincția clară dintre Ființa infinită, pe de o parte, și ființele finite de cealaltă, și a încercat să le reunească, văzând infinitul în finit și finitul în infinit. În etapa teologică a gândirii sale, el tindea să afirme că ridicarea finitului către infinit nu putea să aibă loc decât într-o viață plină de iubire, și a tras apoi concluzia că filosofia trebuie să conducă în cele din urmă la religie. Ca filosof, a încercat să expună conceptual, în gândire, relația dintre infinit și finit, și a avut tendința să zugrăvească reflecția filosofică ca pe o formă superioară de înțelegere, în raport cu modul de a gândi caracteristic conștiinței religioase. Însă tema generală a relației dintre infinit și finit, care străbate sistemul său filosofic, a fost preluată, ca să spunem așa, din reflecțiile sale teologice timpurii.

Nu este însă vorba numai de Hegel. În filosofia de început a lui Fichte, tema relației dintre infinit și finit nu este într-adevăr pregnantă, căci acesta era preocupat în primul rând de desăvârșirea deducției conștientului la Kant, așa cum o vedea el. În gândirea sa ulterioară apare însă în prim-plan ideea unei Vieți divine infinite, și se dezvoltă aspectele religioase ale filosofiei sale. În ce-l privește pe Schelling, acesta nu a ezitat să afirme că relația dintre infinitul divin și finit este problema esențială a filosofiei. Iar gândirea sa de mai târziu a avut un caracter profund religios, ideea înstrăinării omului de Dumnezeu și aceea a întoarcerii la el jucând un rol predominant.

---

[1] Vezi vol. VI, cap. X [*Kant (1)*], 1 par. 3-7; 2 par. 1-4.

Filosofi fiind, idealiștii au căutat bineînțeles să înțeleagă relația dintre infinit și finit. Și au avut tendința să o privească din perspectiva analogiei cu implicația logică. Mai mult, dacă facem excepția necesară a filosofiei religioase târzii a lui Schelling, putem spune că ideea unui Dumnezeu personal care este în același timp infinit și întru totul transcendent li se părea idealiștilor a fi ilogică și totodată excesiv de antropomorfă. Pornind de aici, întâlnim o tendință de a transforma ideea de Dumnezeu în ideea de Absolut, în sensul unei totalități atotcuprinzătoare. În același timp, idealiștii nu intenționau nicidecum să nege realitatea finitului. Prin urmare, problema cu care se confruntau ei era aceea de a include, ca să spunem așa, finitul în viața infinitului, fără a-l priva pe primul de realitatea sa. Iar dificultatea rezolvării acestei probleme este responsabilă pentru o mare parte din ambiguitatea specifică idealismului metafizic, atunci când vine vorba de definirea relației sale cu teismul, pe de o parte, și cu panteismul, de cealaltă. În orice caz însă, este clar că tema teologică centrală, anume relația dintre Dumnezeu și lume, ocupă un loc de frunte în speculațiile idealiștilor germani.

Am afirmat mai devreme despre descrierea făcută de Nietzsche idealiștilor germani, ca teologi deghizați, că este înșelătoare în unele privințe. Căci ea sugerează că idealiștii erau preocupați de reintroducerea creștinismului tradițional pe ușa din dos, când de fapt întâlnim o tendință pronunțată de substituire a metafizicii în locul credinței și de raționalizare a misterelor revelate ale creștinismului, transpunându-le între limitele rațiunii speculative. Pentru a folosi un termen modern, întâlnim tendința de demitizare a dogmelor creștine, transformându-le astfel într-o filosofie speculativă. Așadar, putem fi înclinați să zâmbim în fața portretului pe care i-l face J.H. Stirling lui Hegel, acela de remarcabil apărător filosofic al creștinismului. S-ar putea să fim mai dispuși să fim de acord cu perspectiva lui McTaggart și de asemenea cu aceea a lui Kierkegaard, anume că filosofia hegeliană a subminat creștinismul din interior, propovăduind, ca să spunem așa, dezvelirea conținutului rațional al dogmelor creștine, în forma lor tradițională. Și putem avea sentimentul că legătura pe care se gândise Fichte să o stabilească între filosofia sa mai târzie a Absolutului și primul capitol din Evanghelia după Ioan este oarecum superficială.

În același timp, nu avem nici un motiv solid pentru a presupune, de exemplu, că Hegel se preta la vreo ironie atunci când vorbea despre Sfântul Anselm și despre procesul credinței care urmărește înțelegerea. Eseurile sale timpurii vădesc o ostilitate marcată față de creștinismul pozitiv; însă apoi și-a schimbat atitudinea și a luat, ca să spunem așa, credința creștină sub aripa sa protectoare. Ar fi absurd să pretindem că Hegel a fost de fapt un gânditor creștin. Însă el a fost fără îndoială sincer atunci când a reprezentat relația dintre creștinism și hegelianism ca fiind aceea dintre religia absolută și filosofia absolută, două modalități diferite de înțelegere și exprimare a

aceluiași conținut de adevăr. Dintr-un punct de vedere teologic strict, Hegel ar trebui să fie judecat pentru faptul de a fi substituit rațiunea credinței, filosofia revelației și pentru a fi apărat creștinismul raționalizându-l și transformându-l, ca să împrumutăm o expresie de-a lui McTaggart, în hegelianism exoteric. Însă asta nu schimbă faptul că Hegel credea despre sine însuși că a dovedit adevărul religiei creștine. În consecință, declarația lui Nietzsche nu este întru totul deplasată, mai ales dacă este luată în considerare apariția aspectelor religioase în gândirea lui Fichte și în etapele târzii ale filosofiei lui Schelling. Și, în orice caz, idealiștii germani au atribuit în mod sigur o anume semnificație și valoare conștiinței religioase, găsindu-i un loc în sistemele lor. Poate că s-au întors dinspre teologie către filosofie, însă au fost foarte departe de a fi niște atei sau niște raționaliști în sens modern.

5. Mai există însă și un alt aspect al idealismului metafizic care trebuie să fie menționat, și anume relația sa cu mișcarea romantică din Germania. Descrierea idealismului german ca filosofie a romantismului se pretează într-adevăr unor obiecții serioase. În primul rând, ea sugerează ideea unei influențe unilaterale. Altfel spus, sugerează că marile sisteme idealiste nu erau decât expresia ideologică a spiritului romantic, când de fapt filosofia lui Fichte și cea a lui Schelling au exercitat o influență considerabilă asupra unora dintre romantici. În al doilea rând, filosofii idealiști de frunte s-au găsit în relații oarecum diferite cu romanticii. Putem într-adevăr să afirmăm că Schelling a conferit o expresie remarcabilă spiritului mișcării romantice. Însă Fichte s-a dedat la unele critici acerbe ale romanticilor, chiar dacă aceștia din urmă s-au inspirat din anumite idei ale sale. Iar Hegel nutrea o simpatie reținută față de unele aspecte ale romantismului. În al treilea rând, este discutabil dacă termenul de „filosofie a romantismului" ar fi mai bine să fie aplicat ideilor speculative formulate de romantici precum Friedrich Schlegel (1772-1829) sau Novalis (1772-1801), decât marilor sisteme idealiste. Totodată, a existat fără îndoială o oarecare afinitate spirituală între mișcarea idealistă și cea romantică. Spiritul romantic ca atare a fost într-adevăr o atitudine față de viață și lume, mai curând decât o filosofie sistematică. S-ar putea probabil împrumuta cuvintele lui Rudolf Carnap și s-ar putea vorbi despre acesta ca despre *Lebensgefühl* sau *Lebenseinstellung*[1]. Și este cât se poate de ușor de înțeles de ce Hegel a văzut o diferență considerabilă între reflecția filosofică sistematică și declarațiile romanticilor. Însă atunci când cercetăm retrospectiv contextul german din prima parte a secolului al XIX-lea, suntem în mod firesc izbiți atât de afinități, cât

[1] În opinia lui Rudolf Carnap, sistemele metafizice exprimă un sentiment sau o atitudine față de viață. Însă astfel de termeni sunt mult mai aplicabili spiritului romantic decât, de exemplu, sistemului metafizic al lui Hegel.

și de diferențe. La urma urmei, idealismul metafizic și romantismul au fost mai mult sau mai puțin fenomene culturale germane contemporane, și oricine s-ar aștepta să găsească tocmai o afinitate spirituală inerentă.

Dificultatea de a defini spiritul romantic este notorie. Într-adevăr, nu ar trebui să ne așteptăm să-l putem defini. Însă putem desigur să menționăm câteva dintre trăsăturile sale caracteristice. De exemplu, ca reacție la accentul pus de iluminism pe cunoașterea critică, analitică și științifică, romanticii au preamărit forța imaginației creatoare și rolul sentimentelor și al intuiției[1]. Geniul artistic a luat locul respectivului *le philosophe*. Însă accentul care s-a pus pe imaginația creatoare și pe geniul artistic ținea de accentul general pus pe dezvoltarea liberă și deplină a personalității umane, pe puterile creatoare ale omului și pe bucuria provocată de bogăția experienței umane posibile. Cu alte cuvinte, s-a acordat mai degrabă importanță originalității fiecărui individ și nu lucrurilor care le sunt comune tuturor. Iar insistența aceasta asupra personalității creatoare a fost uneori asociată cu înclinația către subiectivismul etic. Altfel spus, exista tendința subestimării legilor sau regulilor morale universale stabilite, în favoarea dezvoltării libere a individului, în conformitate cu valorile înrădăcinate în personalitatea acestuia și care îi corespund. Nu vreau să spun prin aceasta că romanticii nu s-au preocupat de moralitate și de valorile morale. A existat însă o tendință, la F. Schlegel de exemplu, de a pune accentul pe căutarea neîngrădită de către individ a propriului ideal moral (realizarea propriei sale „Idei"), și nu pe obediența față de legile universale dictate de rațiunea practică impersonală.

În formularea ideilor lor despre personalitatea creatoare, unii dintre romantici s-au inspirat din gândirea timpurie a lui Fichte și au fost stimulați de aceasta. Lucrul acesta este valabil în cazul lui F. Schlegel și al lui Novalis. Însă evident că de aici nu decurge faptul că utilizarea pe care au dat-o aceștia ideilor lui Fichte corespunde întotdeauna cu intențiile filosofului. Un exemplu poate să lămurească situația. După cum am văzut, transformând filosofia kantiană în idealism pur, Fichte și-a ales drept principiu creator ultim eul transcendental, considerat ca activitate nelimitată. Iar în cazul deducției sistematice sau a reconstrucției conștiinței, acesta a folosit din abundență ideea imaginației eficiente. Novalis și-a însușit aceste idei și l-a reprezentat pe Fichte ca fiind receptiv la miracolele sinelui creator. Însă el a făcut o schimbare importantă.

---

[1] Aici sunt oportune două observații. În primul rând, nu intenționez să afirm că mișcarea romantică propriu-zisă s-a succedat imediat iluminismului. Însă trec peste etapele intermediare. În al doilea rând, generalizarea prezentă în text nu trebuie să fie interpretată ca implicând faptul că iluminiștii nu înțelegeau în nici un fel importanța sentimentelor în viața omului. Vezi, de exemplu, vol. VI, cap. I [*Iluminismul francez (1)*], 7 [*Vauvenargues*] par. 1-9.

Fichte căuta să explice pe principii idealiste situația în care se găsește subiectul finit într-o lume de obiecte care îi sunt date și care îl influențează în diverse feluri, ca în cazul senzației. A reprezentat prin urmare activitatea așa-zisei imaginații eficiente, prin care postulează obiectul ca influențând subiectul finit, ca rezidând mai jos de nivelul conștiinței. Prin intermediul reflecției transcendentale, filosoful poate să fie conștient de faptul *că* activitatea aceasta are loc, însă nici el nici nimeni altcineva nu poate fi conștient de aceasta *ca* având loc. Căci postularea obiectului este în mod logic anterioară oricărei conștientizări sau conștiințe. Iar activitatea aceasta a imaginației eficiente nu este cu siguranță modificabilă după voința sinelui finit. Novalis, însă, a descris activitatea imaginației eficiente ca fiind modificabilă în funcție de voință. Tot așa cum artistul creează opere de artă, și omul este o forță creatoare nu doar în sfera morală ci și, în principiu cel puțin, în sfera naturală. Idealismul transcendental al lui Fichte a fost astfel transformat în „idealismul magic" al lui Novalis. Cu alte cuvinte, Novalis și-a însușit unele dintre teoriile filosofice ale lui Fichte și le-a folosit în slujba unei extravaganțe poetice și romantice, pentru a slăvi sinele creator.

În plus, importanța acordată de romantici geniului creator îi leagă mult mai mult de Schelling decât de Fichte. Așa cum se va vedea la momentul potrivit, primul și nu cel de-a doilea a fost cel care a pus accentul asupra semnificației metafizice a artei și asupra rolului geniului artistic. Atunci când Friedrich Schlegel a susținut că nu există o lume mai măreață decât lumea artei, și că artistul expune Ideea în formă finită, și când Novalis a afirmat că poetul este adevăratul „magician", întruchiparea puterilor creatoare ale sinelui omenesc, aceștia vorbeau într-o manieră care rezona mai bine cu gândirea lui Schelling decât cu concepția pronunțat etică a lui Fichte.

Importanța acordată sinelui creator a fost însă numai unul dintre aspectele romantismului. Un alt aspect important este concepția romanticilor despre natură. În loc să conceapă natura ca pe un simplu sistem mecanic, astfel încât să fie forțați să realizeze o distincție clară (ca în cartezianism) între om și natură, romanticii au avut tendința să privească natura ca pe un întreg organic viu, care este într-un fel înrudit cu spiritul și care este înveșmântat în frumusețe și mister. Iar unii dintre ei au făcut dovada unei simpatii pronunțate față de Spinoza, adică față de un Spinoza romanțat.

Perspectiva aceasta asupra naturii ca totalitate organică înrudită cu spiritul îi leagă din nou pe romantici de Schelling. Ideea filosofului despre natură ca aflându-se mai prejos de om, ca spirit latent, și despre spiritul omenesc ca organ al conștiinței de sine a naturii a avut o tentă profund romantică. Este semnificativ faptul că poetul Hölderlin (1770-1843) a fost prieten cu Schelling, atunci când au fost împreună studenți la Tübingen. Iar imaginea despre natură a poetului, văzută ca un întreg

atotcuprinzător și viu, pare să fi exercitat o anumită influență asupra filosofului. La rândul ei, filosofia naturii a lui Schelling a exercitat o influență stimulativă puternică asupra unora dintre romantici. Cât privește simpatia romanticilor față de Spinoza, aceasta era împărtășită și de teologul și filosoful Schleiermacher. Fără îndoială însă că ea nu era împărtășită și de Fichte, care nutrea o antipatie puternică față de orice aducea cu divinizarea naturii, pe care o considera a fi doar un domeniu și un instrument al activității morale libere. În această privință, concepția sa era anti-romantică.

Atașamentul romanticilor față de ideea de natură ca totalitate organică însuflețită nu implică însă faptul că aceștia puneau accentul pe natură în detrimentul, ca să spunem așa, al omului. Am văzut că ei acordau de asemenea importanță personalității creatoare libere. În spiritul uman, natura atinge, ca să spunem așa, apogeul. Prin urmare, ideea romantică de natură putea să fie și a fost asociată cu o prețuire distinctă acordată continuității dezvoltării istorice și culturale, și semnificației pe care o au perioadele culturale trecute pentru desfășurarea potențialităților spiritului uman. Hölderlin, de exemplu, a manifestat un entuziasm romantic față de geniul Greciei antice[1], un entuziasm care a fost împărtășit de Hegel în vremea studenției sale. Însă o atenție deosebită poate fi acordată aici interesului reînnoit față de Evul Mediu. Omul iluminist avusese tendința de a vedea în perioada medievală o noapte a ignoranței, care a precedat zorii Renașterii și apariția ulterioară a așa-zișilor *les philosophes*. Însă pentru Novalis Evul mediu a reprezentat, chiar dacă într-o manieră imperfectă, un ideal al unității organice a credinței și culturii, un ideal care ar fi trebuit recuperat. Mai mult, romanticii au făcut dovada unui puternic atașament față de ideea spiritului unui popor (*Volksgeist*) și a unui interes față de manifestarea culturală a acestui spirit, ca de exemplu limbajul. În privința aceasta ei au fost continuatorii gândirii lui Herder și a altor predecesori[2].

Nu e de mirare că filosofii idealiști au împărtășit aprecierea aceasta față de continuitatea și dezvoltarea istorică. Căci istoria a fost pentru ei desfășurarea în timp a unei Idei spirituale, a unui *telos* sau a unei finalități. Fiecare dintre marii idealiști a avut propria filosofie a istoriei, mai ales cea a lui Hegel fiind remarcabilă. Deoarece Fichte a privit natura în principal ca pe un instrument al activității morale, el a pus cum era și firesc mai mult accent pe sfera spiritului uman și pe istorie, ca înaintare către realizarea unei ordini universale morale ideale. În filosofia religiei a lui Schelling, istoria apare ca povestea întoarcerii către Dumnezeu a umanității decăzute,

---

[1] Este o eroare să presupunem că atașamentul lui Hölderlin față de Grecia face în mod necesar din el un clasicist, și nu un romantic.

[2] Vezi vol. VI, cap. VII, 2 [*Herder*]; cap. IX, 5 [*Herder*].

a omului înstrăinat de adevăratul nucleu al ființei sale. La Hegel, ideea dialecticii spiritului național joacă un rol dominant, deși este însoțită de accentul pus pe rolul jucat de așa-zișii indivizi care au o importanță istorică universală. Iar progresul istoriei per ansamblu este descris ca o mișcare îndreptată către dobândirea libertății spirituale. În general, putem spune că marii idealiști au privit epoca lor ca pe o perioadă în care spiritul uman a devenit conștient de semnificația activității sale în istorie și de înțelesul sau orientarea întregului proces istoric.

Dar poate că mai presus de orice romantismul a fost caracterizat de atracția față de infinit și de năzuința către acesta. Iar ideile de natură și de istorie umană au fost împăcate în concepția ce le consideră drept manifestări ale unei Vieți infinite, ca aspecte ale unui fel de poem divin. În felul acesta, noțiunea de Viață infinită a servit drept factor unificator în cazul concepției romantice despre lume. La prima vedere, poate că atașamentul romanticilor față de ideea de *Volksgeist* pare să fie în contradicție cu accentul pus de aceștia pe dezvoltarea nestingherită a personalității individului. Dar de fapt nu există nici o incompatibilitate radicală. Căci totalitatea infinită era concepută, general vorbind, ca viață infinită care se manifestă în și prin ființele finite, dar nu anihilându-le ori reducându-le la simple instrumente mecanice. Iar spiritele popoarelor erau concepute ca manifestări ale aceleiași vieți infinite, ca totalități relative care au nevoie, pentru dezvoltarea lor deplină, de exprimarea liberă a personalităților lor individuale, care sunt, ca să spunem așa, purtătorii acestor spirite. Iar același lucru poate fi spus despre stat, considerat ca întruchipare politică a spiritului unui popor.

Romanticul tipic era predispus să privească totalitatea infinită dintr-o perspectivă estetică, ca un întreg organic cu care omul simte că face corp comun, mijloacele de percepere a acestei unități fiind mai degrabă intuiția și sensibilitatea decât gândirea conceptuală. Căci gândirea conceptuală tinde să stabilească și să perpetueze limite și granițe fixe, în vreme ce romantismul tinde să dizolve limitele și granițele în fluxul infinit al vieții. Cu alte cuvinte, atracția romantică față de infinit a fost nu arareori o predilecție către nedefinit. Iar trăsătura aceasta poate fi observată atât în cazul tendinței de a estompa granițele dintre infinit și finit, cât și al tendinței de a confunda filosofia cu poezia sau, în sfera artistică chiar, de a fuziona artele.

În parte, desigur, chestiunea a constat în găsirea afinităților și în sintetizarea diferitelor tipuri de experiențe umane. De exemplu, F. Schlegel privea filosofia ca fiind înrudită cu religia, pe motiv că ambele se preocupă de infinit și că se poate spune despre orice relație a omului cu infinitul că ține de religie. Într-adevăr, și arta are un caracter religios, căci artistul creator vede infinitul în finit sub forma frumuseții. În același timp, aversiunea romanticilor față de limitele fixe și formele bine conturate a

fost unul dintre motivele care l-au determinat pe Goethe să facă faimoasa sa declarație despre clasicism, că este sănătos, și că romantismul este bolnav. Din această cauză, unii dintre romantici, la rândul lor, au ajuns să resimtă nevoia de a conferi o formă precisă perspectivelor lor intuitive și mai degrabă obscure despre viață și despre realitate, și de a combina nostalgia după infinit și după exprimarea liberă a personalității individului cu acceptarea unor limite explicite. Iar anumiți reprezentanți ai mișcării, cum ar fi F. Schlegel, și-au aflat în catolicism împlinirea acestei nevoi.

Atracția față de infinit constituie în mod evident o temă comună pentru romantism și idealism. Ideea de Absolut infinit, conceput ca viață infinită, apare în prim-plan în filosofia târzie a lui Fichte, iar Absolutul reprezintă o temă centrală în filosofia lui Schelling, Schleiermacher și Hegel. Mai mult, putem spune că idealiștii germani tind să conceapă infinitul nu ca pe ceva care se împotrivește finitului, ci ca pe o viață sau activitate infinită care se exprimă în și prin finit. Îndeosebi o dată cu Hegel se manifestă o tentativă deliberată de a realiza o mediere între finit și infinit, de a le reuni fără a identifica infinitul cu finitul și de asemenea fără a-l repudia pe acesta din urmă pe motiv că e ireal sau iluzoriu. Totalitatea rezidă în și prin manifestările sale particulare, fie că este vorba despre totalitatea infinită, despre Absolut sau despre o totalitate relativă, precum statul.

Afinitatea spirituală dintre mișcările romantică și idealistă este prin urmare indiscutabilă. Și poate fi ilustrată de multe exemple. De pildă, atunci când Hegel descrie arta, religia și filosofia ca fiind preocupate de Absolut, chiar dacă în maniere diferite, putem observa o afinitate între punctul său de vedere și ideile lui F. Schlegel la care s-a făcut referire în ultimul paragraf. În același timp, este necesar să subliniem o deosebire importantă între marii filosofi idealiști și romantici, o deosebire care poate fi ilustrată în următoarea manieră.

Friedrich Schlegel a asimilat filosofia poeziei și a visat ca ele să se contopească. După părerea lui, filosofarea era în primul rând o chestiune de înțelegere intuitivă, nu una de raționament deductiv sau de argument. Căci orice argument este un argument în favoarea a ceva, iar pătrunderea intuitivă a adevărului care trebuie demonstrat precede orice argument, care este o chestiune pur secundară[1]. După cum prezintă Schlegel lucrurile, Leibniz afirmă, iar Wolff dovedește. Evident, remarca aceasta nu urmărește să fie un compliment la adresa lui Wolff. În plus, filosofia se

---

[1] Perspectiva lui Schlegel poate fi comparată cu perspectiva propusă de unii autori moderni din câmpul metafizicii, anume că ceea ce contează realmente într-un sistem metafizic este „viziunea", argumentele fiind procedee persuasive prin care se realizează sau se materializează viziunea.

preocupă de univers, de totalitate. Iar noi nu putem dovedi totalitatea: ea este sesizată numai în intuiție. Și nici nu o putem descrie în același fel în care putem descrie un lucru particular și relațiile sale cu alte lucruri particulare. Totalitatea poate fi într-un fel etalată sau expusă, ca în poezie, dar a spune exact ce este ea ne depășește puterile. În consecință, filosoful este interesat de încercarea de a spune ceea ce nu poate fi spus. Iar din această cauză filosofia și filosoful însuși sunt pentru adevăratul filosof motive de ironie.

Însă atunci când revenim de la Friedrich Schlegel, romanticul, la Hegel, idealistul absolut, întâlnim o insistență fermă asupra gândirii conceptuale sistematice și o respingere hotărâtă a apelurilor la intenția mistică și la sentimente. Hegel este într-adevăr preocupat de totalitate, de Absolut, dar urmărește să le *gândească*, să exprime în gândirea conceptuală viața infinitului și relația sa cu finitul. Este adevărat că el interpretează arta, inclusiv poezia, ca având același obiect de studiu ca și filosofia, anume Spiritul absolut. Dar el insistă și asupra unei diferențe de formă, a cărei prezervare este esențială. Poezia și filosofia sunt distincte și nu ar trebui să fie confundate.

S-ar putea obiecta că diferența dintre noțiunea de filosofie a romanticilor și aceea a marilor idealiști nu este chiar atât de semnificativă precum tinde să o sugereze comparația între perspectivele lui F. Schlegel și Hegel. Fichte a postulat o intuiție intelectuală fundamentală a eului pur sau absolut, idee care a fost exploatată de unii dintre romantici. Schelling a stăruit, cel puțin într-una din etapele filosofiei sale, asupra faptului că Absolutul poate fi sesizat ca atare numai în intuiția mistică. Și a pus de asemenea accentul asupra unei intuiții estetice prin care natura Absolutului este percepută nu în sine, ci într-o formă simbolică. Din această cauză, trăsăturile romantice pot fi distinse chiar și în cadrul logicii dialectice hegeliene, care este o logică a mișcării, destinată să dezvăluie viața lăuntrică a Spiritului și să depășească antitezele conceptuale pe care logica obișnuită tinde să le fixeze și să le permanentizeze. Într-adevăr, modul în care descrie Hegel spiritul uman, ca trecând succesiv printr-o varietate de atitudini și deplasându-se neîncetat de la o poziție la alta poate fi privit pe bună dreptate ca o expresie a concepției romantice. Mecanismul logic ca atare, folosit de Hegel, este străin de spiritul romantic, însă mecanismul acesta aparține prim-planului sistemului său. Dincolo de acesta se poate întrezări o afinitate spirituală profundă cu mișcarea romantică.

Oricum, nu se pune problema negării existenței unei afinități spirituale între idealismul metafizic și romantism. Am susținut deja cu argumente că o astfel de afinitate există. Problema constă în a scoate în evidență faptul că, în general, filosofii idealiști erau interesați de gândirea sistematică, în vreme ce romanticii erau înclinați să pună accentul pe rolul intuiției și al sentimentelor, și să asimileze filosofia cu poezia.

Schelling și Schleiermacher s-au apropiat într-adevăr mai mult decât Fichte sau Hegel de spiritul romantic. Este adevărat că Fichte a postulat o intuiție intelectuală fundamentală a eului pur sau absolut; însă el nu a privit-o ca pe un fel de înțelegere mistică privilegiată. Pentru el, aceasta era o pătrundere intuitivă a unei activități care se manifestă conștiinței reflective. Nu este nevoie de vreo capacitate mistică sau poetică, ci de reflecție transcendentală, care în principiu este deschisă la orice. Iar în atacul său la adresa romanticilor, Fichte a subliniat că filosofia lui, deși pretinde această intuiție intelectuală fundamentală a eului ca activitate, este o chestiune de gândire logică, care produce știință în sensul de cunoaștere certă. Filosofia este cunoașterea cunoașterii, știința fundamentală; nu este o încercare de a spune ceea ce nu poate fi spus. În ce-l privește pe Hegel, este fără îndoială adevărat faptul că, privind retrospectiv, putem discerne trăsături romantice chiar și în dialectica sa. Însă acest lucru nu schimbă faptul că el a susținut că filosofia nu este o disciplină a declarațiilor apocaliptice sau a rapsodiilor poetice ori a intuițiilor mistice, ci a gândirii logice sistematice care își abordează obiectul de studiu prin prisma gândirii conceptuale și care îl expune într-o manieră simplă. Treaba filosofului este aceea de a înțelege realitatea și de a-i face și pe alții să o înțeleagă, nu aceea de a construi un înțeles sau de a-l sugera prin folosirea unor imagini poetice.

6. Așa cum am văzut, transformarea inițială a filosofiei lui Kant în idealism pur a însemnat faptul că realitatea a trebuit să fie privită ca un proces al gândirii sau rațiunii eficiente. Cu alte cuvinte, ființa a trebuit să fie identificată cu gândirea. Iar programul firesc al idealismului a fost expunerea adevărului acestei identificări cu ajutorul unei reconstrucții deductive a structurii dinamice esențiale a vieții gândirii sau rațiunii absolute. Mai mult, dacă se dorea menținerea concepției kantiene despre filosofie drept conștientizare reflectivă de către gândire a propriei sale activități spontane, reflecția filosofică trebuia să fie reprezentată ca o conștientizare de sine sau conștiință de sine a rațiunii absolute în și prin mintea omenească. Prin urmare, expunerea adevărului acestei interpretări a reflecției filosofice a făcut parte și din programul firesc al idealismului.

Însă atunci când cercetăm istoria efectivă a mișcării idealiste, constatăm dificultățile întâmpinate de idealiști în realizarea deplină a acestui program. Sau, ca să punem problema altfel, observăm divergențe considerabile de la tiparul sugerat de transformarea inițială a filosofiei critice în idealism transcendental. De exemplu, Fichte începe cu rezoluția de a nu merge mai departe de conștiință, în sensul că postulează ca principiu prim o ființă care transcende conștiința. Astfel, el alege ca principiu prim eul pur așa cum se manifestă el în conștiință, nu ca lucru ci ca activitate. Însă pretențiile idealismului său transcendental îl obligă, ca să spunem așa, să împingă realitatea

ultimă dincolo de conștiință. Iar în forma ulterioară a filosofiei sale, constatăm că postulează Ființa infinită absolută care transcende gândirea.

La Schelling, procesul este oarecum invers. Altfel spus, în vreme ce într-o anumită etapă a periplului său filosofic el afirmă existența unui Absolut care transcende gândirea și înțelegerea umană, în filosofia sa religioasă ulterioară el caută să reconstruiască reflectiv esența și viața lăuntrică a divinității personale. Totodată, el abandonează însă ideea de a deduce într-o manieră *a priori* existența și structura realității empirice, și pune accent pe ideea revelării de sine libere a lui Dumnezeu. El nu renunță cu totul la tendința idealistă de a privi finitul ca și cum ar fi o consecință logică a infinitului; dar o dată ce introduce noțiunea unui Dumnezeu personal liber, gândirea sa se îndepărtează în mod necesar într-o bună măsură de tiparul inițial al idealismului metafizic.

Nu mai e nevoie să spunem că faptul că atât Fichte cât și Schelling, mai ales acesta din urmă, și-au elaborat și și-au schimbat pozițiile lor inițiale nu constituie prin sine însuși o dovadă în favoarea neîntemeierii acestor elaborări și schimbări. Intenția mea este mai degrabă aceea de a arăta că ele ilustrează dificultatea de a duce la bun sfârșit ceea ce am numit programul idealist. S-ar putea spune că pe termen lung nici la Fichte și nici la Schelling ființa nu este redusă la gândire.

Hegel este acela la care întâlnim încercarea de departe cea mai susținută de a realiza programul idealist. Acesta nu are nici o îndoială că raționalul este real și realul este rațional. Iar din punctul lui de vedere este de-a dreptul eronat să vorbești despre mintea omenească doar ca despre ceva finit, și pe acest temei să îi pui sub semnul îndoielii puterea de a înțelege viața Absolutului infinit, care se desfășoară pe sine. Mintea are într-adevăr aspectele sale finite, dar ea este de asemenea infinită, în sensul că este capabilă să se ridice la nivelul gândirii absolute, nivel la care cunoașterea despre sine a Absolutului și cunoașterea omului despre Absolut sunt unul și același lucru. Iar Hegel face fără îndoială cea mai impresionantă încercare de a arăta în manieră sistematică și detaliată că realitatea este viața rațiunii absolute, în mișcarea sa către scopul cunoașterii de sine, devenind astfel în existența sa actuală ceea ce este întotdeauna în esență, anume gândire care se gândește pe sine.

În mod clar, cu cât Hegel identifică mai mult cunoașterea de sine a Absolutului și cunoașterea Absolutului de către om, cu atât el satisface într-o manieră mai deplină cerința programului idealist, conform căreia filosofia ar trebui să fie reprezentată ca o reflecție de sine a gândirii sau rațiunii absolute. Dacă Absolutul ar fi un Dumnezeu personal, bucurându-se veșnic de o deplină conștientizare de sine, cu totul independent de spiritul uman, cunoașterea omului despre Dumnezeu ar fi, ca să spunem așa, o perspectivă periferică. Dacă însă Absolutul reprezintă întreaga realitate, universul, interpretat ca desfășurare de sine a gândirii absolute, care ajunge la reflecția

de sine în și prin spiritul uman, cunoașterea omului despre Absolut este cunoașterea Absolutului despre sine. Iar filosofia este gândire eficientă care se gândește pe sine.

Dar ce se înțelege atunci prin gândire eficientă? Este discutabil, în orice caz, că poate să însemne altceva decât universul considerat în manieră teleologică, altfel spus ca un proces care avansează către cunoaștere de sine, cunoașterea aceasta de sine nefiind de fapt altceva decât cunoașterea tot mai mare a omului despre natură, despre el însuși și despre istoria sa. Iar în cazul acesta nu se mai află nimic în spatele universului, ca să spunem așa, nici o gândire sau rațiune care să se exprime pe sine în natură și în istoria umană în felul în care o cauză eficientă se exprimă pe sine în efectul ei. Gândirea este anterioară din punct de vedere teleologic, în sensul că în cazul omului cunoașterea sa despre lumea-proces este reprezentată ca fiind scopul procesului și dătătoare de semnificație. Însă ceea ce este anterior în mod actual sau istoric este ființa, sub forma naturii obiective. Iar în cazul acesta se schimbă întregul tipar al idealismului, așa cum o sugerează transformarea inițială a filosofiei lui Kant. Pentru că transformarea aceasta sugerează în mod inevitabil imaginea unei activități a gândirii infinite, care produce sau creează lumea obiectivă, în vreme ce imaginea descrisă mai sus nu este decât imaginea lumii actuale a experienței, interpretată ca proces teleologic. *Telos*-ul sau scopul procesului este într-adevăr zugrăvit ca reflecție de sine a lumii în și prin mintea omenească. Însă scopul sau finalitatea aceasta este un ideal care nu este niciodată atins, în nici un moment. Prin urmare identificarea ființei și gândirii nu se realizează de fapt niciodată.

7. Un alt aspect al divergențelor de la tiparul firesc al idealismului postkantian poate fi exprimat pe această cale. F.H. Bradley, reprezentantul englez al idealismului absolut, susținea despre conceptul de Dumnezeu că se transformă în mod inevitabil în conceptul de Absolut. Altfel spus, dacă mintea încearcă să gândească infinitul într-o manieră consistentă, ea trebuie în cele din urmă să recunoască faptul că infinitul nu poate fi altceva decât universul ființei, realitatea ca întreg, totalitatea. Iar o dată cu transformarea aceasta a lui Dumnezeu în Absolut dispare religia. „Fără Absolut Dumnezeu nu are liniște, iar o dată ce atinge acest scop, este pierdut și o dată cu el este pierdută și religia."[1] O perspectivă similară a fost conturată de R.G. Collingwood. „Dumnezeu și absolutul nu sunt identice, ci în mod iremediabil distincte. Și totuși sunt identice în următorul sens: Dumnezeu este forma imaginativă sau intuitivă în care absolutul se dezvăluie pe sine conștiinței religioase."[2] Dacă păstrăm metafizica

---

[1] *Appearance and Reality* [*Aparență și realitate*] (a 2-a ed.), p. 447.

[2] *Speculum Mentis*, p. 151.

speculativă, trebuie să recunoaştem pe termen lung că teismul se găseşte la jumătatea drumului între antropomorfismul nedisimulat al politeismului, pe de o parte, şi ideea de Absolut atotcuprinzător, de cealaltă.

Este într-adevăr evident că în absenţa oricărei idei clare referitoare la analogia fiinţei, nu poate fi susţinută noţiunea unei fiinţe finite ontologic distinctă de cea infinită. Dar să trecem peste această chestiune, oricât de importantă ar fi, şi să observăm în schimb că idealismul postkantian, în ceea ce s-ar putea numi forma sa naturală, este profund antropomorfic. Căci tiparul conştiinţei umane este transferat realităţii ca întreg. Să presupunem că eul uman ajunge doar indirect la conştiinţa de sine. Altfel spus, atenţia este îndreptată mai întâi către non-eu. Non-eul trebuie să fie postulat de către eu sau de către subiect, nu în sensul că non-eul trebuie să fie ontologic creat de către sine, ci în sensul că acesta trebuie să fie recunoscut ca obiect pentru ca totuşi conştiinţa să se nască. Apoi eul se poate întoarce către sine şi poate deveni conştient de sine în manieră reflectivă în activitatea sa. În idealismul postkantian procesul acesta al formării conştiinţei umane este folosit ca idee de bază pentru interpretarea realităţii ca întreg. Eul absolut sau raţiunea absolută sau oricum s-ar numi aceasta este privită ca postulând (în sens ontologic) lumea obiectivă a naturii drept condiţie necesară pentru reîntoarcerea către sine în şi prin spiritul uman.

Schema aceasta generală decurge destul de firesc din transformarea filosofiei kantiene în idealism metafizic. Însă în măsura în care Kant s-a ocupat de cunoaşterea umană şi de conştiinţă, erijarea teoriei sale a cunoaşterii într-o metafizică cosmică presupune în mod inevitabil interpretarea procesului realităţii ca întreg în conformitate cu tiparul conştiinţei umane. Iar în sensul acesta idealismul postkantian include un element pronunţat de antropomorfism, fapt care trebuie la fel de bine să fie observat, ţinând seama de ideea nu arareori întâlnită că idealismul absolut e mult mai puţin antropomorfic decât teismul. Sigur, nu îl putem concepe pe Dumnezeu altfel decât în mod analogic; şi nu putem concepe conştiinţa divină decât conform unei analogii cu conştiinţa umană. Dar ne putem strădui să eliminăm din gândire acele aspecte ale conştiinţei care sunt strâns legate de finitudine. Şi este în cel mai bun caz discutabil faptul că a-i atribui infinitului un proces prin care devine conştient de sine este o expresie evidentă a gândirii antropomorfice.

Aşadar, dacă există o realitate spirituală care este în orice caz anterioară naturii din punct de vedere logic şi care devine conştientă de sine în şi prin om, cum trebuie ea concepută? Dacă o concepem ca pe o activitate nelimitată care nu este ea însăşi conştientă, ci întemeiază conştiinţa, ajungem mai mult sau mai puţin la teoria lui Fichte despre aşa-zisul eu absolut.

Însă conceptul unei realități ultime care să fie în același timp spirituală și inconștientă nu este ușor de înțeles. Și, bineînțeles, nici nu prezintă prea multe asemănări cu conceptul creștin de Dumnezeu. Dacă însă susținem laolaltă cu Schelling, în filosofia sa religioasă de mai târziu, că realitatea spirituală care subzistă în spatele naturii este o Ființă personală, tiparul schemei idealiste este în mod inevitabil schimbat. Căci după aceea nu se mai poate susține că realitatea spirituală ultimă devine conștientă de sine în și prin procesul cosmic. Și având în vedere faptul că Schelling a mai trăit mai bine de douăzeci de ani după Hegel, putem spune că mișcarea idealistă care a urmat imediat filosofiei critice a lui Kant s-a sfârșit, cronologic vorbind, printr-o reapropiere de teismul filosofic. După cum am văzut, Bradley pretindea despre conceptul de Dumnezeu că este necesar conștiinței religioase, dar că din punct de vedere filosofic el trebuie transformat în conceptul de Absolut. Schelling fusese de acord cu prima afirmație, dar o respinsese pe cea de-a doua, cel puțin în opinia lui Bradley. Căci în perioada târzie, filosofia lui Schelling a fost în bună măsură o filosofie a conștiinței religioase. Iar el credea că această conștiință religioasă implică transformarea propriei sale idei inițiale de Absolut în ideea de Dumnezeu personal. În speculațiile sale teosofice, el a introdus fără îndoială elemente antropomorfice evidente, după cum se va vedea mai târziu. Însă în același timp apropierea concepției sale de teism a reprezentat o îndepărtare de tipul aparte de antropomorfism, care era caracteristic idealismului postkantian.

Mai există însă și o a treia posibilitate. Putem elimina ideea unei realități spirituale, fie că este inconștientă sau conștientă, care dă naștere naturii, și putem în același timp să păstrăm ideea de Absolut care devine conștient de sine. În acest caz Absolutul înseamnă lumea, în sensul de univers. Și avem imaginea cunoașterii omului despre lume și despre propria sa istorie ca o cunoaștere de sine a Absolutului. În imaginea aceasta, care reprezintă linia generală a uneia dintre principalele interpretări ale idealismului absolut al lui Hegel[1], nu se adaugă nimic, ca să spunem așa, lumii empirice, cu excepția unei prezentări teleologice a lumii-proces. Altfel spus, nu este postulată nici o Ființă transcendentă existentă: însă universul este interpretat ca un proces care avansează către un scop ideal, anume reflecția de sine deplină în și prin spiritul uman.

Interpretarea aceasta cu greu poate fi considerată a fi pur și simplu echivalentă enunțurilor empirice conform cărora omul a apărut în fond în decursul istoriei lumii și el este de fapt capabil să se cunoască pe sine și să-și sporească această cunoaștere despre sine, despre istoria sa și despre mediul său. Căci probabil că nici unul dintre

---

[1] Corectitudinea acestei interpretări a lui Hegel este foarte controversată. Însă aceasta nu este o chestiune care să ne intereseze aici.

noi, fie că suntem materialişti sau idealişti, teişti, panteişti sau atei, nu ar ezita să fie de acord cu aceste enunţuri. În cel mai rău caz, interpretarea urmăreşte să sugereze un tipar teleologic, o înaintare către cunoaşterea universului de către om, considerată ca fiind cunoaşterea de sine a universului. Însă, cu excepţia cazului în care suntem dispuşi să acceptăm că aceasta este singura cale posibilă de a privi lumea-proces, şi astfel să fim receptivi la obiecţia că alegerea de către noi a acestui tipar particular este determinată de o prejudecată intelectualistă în favoarea cunoaşterii de dragul cunoaşterii (adică de o judecată particulară de valoare), se pare că trebuie să pretindem că lumea înaintează, în virtutea unei oarecari necesităţi lăuntrice, către scopul cunoaşterii de sine în şi prin om. Însă ce temei avem noi pentru a formula această pretenţie, decât dacă nu cumva credem fie că natura însăşi este gândire inconştientă (sau, după cum spunea Schelling, spirit latent) care tinde către conştienţă, fie că în spatele naturii se află o gândire sau o raţiune inconştientă care postulează în mod spontan natura ca precondiţie necesară pentru a ajunge la conştiinţă în şi prin spiritul uman? Iar dacă acceptăm oricare dintre aceste poziţii, transferăm universului ca întreg tiparul dezvoltării conştiinţei umane. Procedura aceasta poate într-adevăr să fie revendicată de transformarea filosofiei critice în idealism metafizic; însă în mod sigur caracterul ei nu e cu nimic mai puţin antropomorfic decât acela al teismului filosofic.

8. În capitolul de faţă ne-am ocupat în principal de idealismul german ca teorie, sau mai degrabă ca set de teorii despre realitatea ca întreg, Absolutul care se manifestă pe sine. Însă reflecţiile filosofice despre om constituie de asemenea o trăsătură proeminentă a mişcării idealiste. Şi într-adevăr exact la asta te aştepţi dacă iei în considerare premisele metafizice ale idealiştilor. După Fichte, eul absolut este o activitate nelimitată care poate fi reprezentată ca tinzând către conştiinţa propriei sale libertăţi. Însă conştiinţa există numai sub forma conştiinţei individuale. Prin urmare, eul absolut se exprimă în mod necesar pe sine într-o comunitate de subiecţi sau individualităţi distincte, fiecare dintre ei tinzând către dobândirea libertăţii autentice. Iar tema activităţii morale apare în mod inevitabil în discuţie. Filosofia lui Fichte este în esenţă un idealism etic dinamic. Pe de altă parte, pentru Hegel Absolutul este definibil ca Spirit sau ca Gândire care se gândeşte pe sine. În consecinţă, acesta se dezvăluie într-o manieră mai adecvată în spiritul uman şi în viaţa sa decât în natură. Iar pe înţelegerea reflectivă a vieţii spirituale a omului (viaţa omului ca fiinţă raţională) trebuie pus mai mult accent decât pe filosofia naturii. În ce-l priveşte pe Schelling, chiar dacă ajunge să afirme existenţa unui Dumnezeu personal şi liber, el se ocupă în acelaşi timp de problema libertăţii omului, de căderea omului şi de întoarcerea sa către Dumnezeu.

În filosofiile idealiste despre om şi societate, insistenţa asupra libertăţii este o trăsătură distinctă. Însă nu rezultă, bineînţeles, că termenul de „libertate" este folosit

peste tot în aceeași accepțiune. La Fichte, accentul se pune pe libertatea individuală așa cum se manifestă ea în acțiune. Iar în accentul acesta putem fără îndoială să vedem o reflectare a propriului temperament dinamic și energic al filosofului. Pentru Fichte, omul este, dintr-un punct de vedere, un sistem de forțe, instincte și impulsuri naturale; iar dacă este privit numai din acest punct de vedere, este absurd să vorbim despre libertate. Ca spirit însă, omul nu depinde, ca să spunem așa, de satisfacerea automată a dorințelor una după alta: el își poate orienta activitatea după un obiectiv ideal și poate acționa în conformitate cu ideea de datorie. La fel ca la Kant, libertatea tinde să capete înțelesul de înălțare deasupra vieții impulsurilor senzoriale și de acțiune conformă unei ființe raționale, morale. Iar Fichte este înclinat să vorbească despre activitate ca despre un scop în sine, punând accent pe acțiunea liberă de dragul acțiunii libere.

Dar cu toate că Fichte pune în primul rând accentul pe activitatea individului și pe depășirea de către el a sclaviei forțelor și impulsurilor naturale, în vederea unei vieți de acțiune în acord cu datoria, el își dă desigur seama de faptul că trebuie să atribuie un anume conținut ideii de acțiune morală liberă. Și face asta punând accent pe conceptul de vocație morală. Vocația unui om, seriile de acțiuni pe care trebuie să le realizeze în lume, este determinată în mare parte de situația sa socială, de poziția sa, de exemplu, ca tată de familie. Iar în final căpătăm perspectiva unei multiplicități de vocații morale care converg către o finalitate ideală comună, stabilirea unei ordini morale universale.

Tânăr fiind, Fichte a fost un susținător înfocat al Revoluției Franceze, despre care credea că i-a eliberat pe oameni de acea formă a vieții sociale și politice care le îngrădea acestora dezvoltarea morală liberă. Însă apoi s-a ridicat întrebarea ce formă de organizare socială, economică și politică este cea mai potrivită pentru a favoriza dezvoltarea morală a omului? Iar Fichte s-a văzut constrâns să pună un accent tot mai mare pe rolul pozitiv al societății politice ca forță educativă în plan moral. Dar deși spre sfârșitul vieții reflecțiile sale pe marginea evenimentelor politice contemporane, anume dominația lui Napoleon și războiul de eliberare, au fost în parte responsabile pentru apariția în gândirea sa a unei concepții naționaliste și pentru accentul puternic pus pe misiunea culturală a unui stat german unificat, singurul în care germanii își puteau afla libertatea autentică, ideea sa distinctivă a fost aceea că statul este un instrument necesar pentru prezervarea sistemului de drepturi, atâta vreme cât omul nu a ajuns încă la o dezvoltare morală deplină. Dacă omul ca ființă morală ar fi pe deplin evoluat, statul ar intra în declin.

Atunci când ne întoarcem la Hegel, însă, întâlnim o atitudine diferită. Hegel a fost și el influențat în tinerețea sa de efervescența Revoluției Franceze și de căutarea

libertății. Iar termenul de „libertate" joacă un rol pregnant în filosofia sa. După cum se va vedea la momentul potrivit, el reprezintă istoria umană ca pe o înaintare către dobândirea deplină a libertății. Însă el face o distincție netă între libertatea negativă, ca simplă absență a constrângerilor, și libertatea pozitivă. Așa cum observase Kant, libertatea morală implică supunerea doar în fața acelor legi pe care ți le impui singur ca ființă rațională. Însă raționalul este universal. Iar libertatea pozitivă implică identificarea propriei persoane cu finalitățile care transcend propriile dorințe ca individ particular. Ea este dobândită, mai presus de orice, prin identificarea propriei voințe particulare cu Voința Generală a lui Rousseau, care își află expresia în stat. Moralitatea este în esență o moralitate socială. Legea morală formală își capătă conținutul și domeniul de aplicare în viața socială, îndeosebi în stat.

Prin urmare, atât Fichte cât și Hegel încearcă să depășească formalismul eticii kantiene plasând moralitatea într-un cadru social. Există însă o diferență de nuanță. Fichte pune accentul pe libertatea individuală și pe acțiunea conformă datoriei, mediată de conștiința personală. Trebuie să adăugăm cu titlu de corecție că vocația morală a individului este privită ca membră a unui sistem de vocații morale, așadar într-un cadru social. Însă în etica lui Fichte accentul se pune pe lupta individului pentru a se depăși pe sine însuși, pentru a-și pune în acord, ca să spunem așa, sinele său umil cu liberul arbitru, care tinde către libertatea deplină. Hegel însă pune accentul pe om ca membru al societății politice și pe aspectele sociale ale eticii. Libertatea pozitivă este ceva la care se ajunge în virtutea apartenenței la un întreg organic mai măreț. Ca o corecție sau contragreutate față de acest accent trebuie să adăugăm că pentru Hegel nici un stat nu poate fi întru totul rațional dacă nu recunoaște valoarea libertății subiective sau individuale și nu găsește loc pentru aceasta. Pe când se afla la Berlin, Hegel a ținut prelegeri de teorie politică și a descris statul în termeni exagerați, căutând să sensibilizeze conștiința socială și politică a ascultătorilor săi și să-i facă mai degrabă să depășească ceea ce el considera a fi o importanță unilaterală nefericită acordată semnificației intime a moralității, decât să-i transforme în niște totalitari. Mai mult, după părerea lui Hegel instituțiile politice constituie baza necesară pentru activitățile spirituale elevate ale omului, arta, religia și filosofia, în care libertatea spiritului își capătă expresia ei supremă.

Ceea ce lipsește însă atât la Fichte cât și la Hegel este poate o teorie bine definită despre valorile morale absolute. Dacă vorbim, la Fichte, despre acțiune de dragul acțiunii, libertate de dragul libertății, putem face dovada unei înțelegeri a caracterului unic al vocației morale a fiecărei ființe umane. Dar în același timp ne supunem riscului de a pune accentul pe personalitatea creatoare și pe unicitatea vocației sale morale, în detrimentul universalității legii morale. Dacă însă socializăm moralitatea, la fel ca

Hegel, îi conferim un conținut concret și evităm formalismul eticii kantiene, însă în același timp ne supunem riscului de a insinua că valorile și standardele morale sunt pur și simplu relative la diferite societăți și perioade culturale. Evident, s-ar putea pretinde că lucrul acesta este în fond adevărat. Dar dacă nu suntem de acord cu acest lucru, avem nevoie de o teorie mai clară și mai adecvată a valorilor absolute, decât cea pe care o oferă de fapt Hegel.

Concepția lui Schelling a fost oarecum diferită atât de aceea a lui Fichte, cât și de aceea a lui Hegel. Într-o anumită perioadă a demersului său filosofic, el a folosit o bună parte din ideile primului și a reprezentat activitatea morală a omului ca tinzând către crearea unei a doua naturi, a unei ordini universale morale, un univers moral în cadrul universului fizic. Însă diferența dintre atitudinea sa și aceea a lui Fichte este ilustrată de faptul că el a adăugat o filosofie a artei și a intuiției estetice, căreia i-a atribuit o semnificație metafizică importantă. La Fichte, accentul se punea pe lupta morală și pe acțiunea morală liberă, iar la Schelling pe intuiția estetică drept cheie a naturii ultime a realității, preaslăvind geniul artistic mai degrabă decât eroul moral. Însă atunci când chestiunile teologice au ajuns să-i rețină interesul, filosofia sa despre om a căpătat în mod firesc o nuanță religioasă pregnantă. Libertatea, credea el, este capacitatea de a alege între bine și rău. Iar personalitatea este ceva ce se dobândește atunci când din întuneric răsare lumina, adică printr-o sublimare a naturii inferioare a omului și printr-o subordonare a acesteia voinței raționale. Însă temele acestea sunt tratate într-un cadru metafizic. De exemplu, perspectivele asupra libertății și personalității, la care tocmai ne-am referit, l-au condus pe Schelling la speculația sa teosofică despre natura lui Dumnezeu. În schimb, teoriile sale despre natura divină sunt o reacție la perspectiva sa asupra omului.

Să revenim la Hegel, cel mai mare dintre idealiștii germani. Analiza pe care el o face societății umane și filosofia sa a istoriei sunt cu siguranță foarte persuasive. Probabil că mulți dintre aceia care i-au ascultat prelegerile de istorie au avut sentimentul că li se dezvăluie semnificația trecutului și sensul înaintării istoriei. Pe lângă acestea, Hegel nu s-a preocupat exclusiv de înțelegerea trecutului. După cum remarcam deja, el dorea să le trezească studenților săi conștiința socială, politică și etică. Și fără îndoială că a crezut că analiza făcută de el statului rațional putea să asigure standardele și obiectivele vieții politice, îndeosebi în viața politică a Germaniei. Însă accentul se pune pe înțelegere. Hegel este autorul faimoasei maxime care spune că bufnița Minervei își desface aripile numai o dată cu lăsarea întunericului, și că atunci când filosofia zugrăvește cenușiul ei peste cenușiu, o formă de viață s-a perimat. El înțelesese foarte limpede faptul că filosofia politică este aptă să canonizeze, ca să spunem așa, formele sociale și politice ale unei societăți sau culturi care este pe punctul

de a se stinge. Atunci când o cultură sau o societate s-a maturizat și s-a împlinit, ori e chiar mai mult decât împlinită, ea devine conștientă de sine în și prin reflecția filosofică, exact în momentul în care mișcarea de înaintare a vieții reclamă și aduce la lumină noi societăți sau noi forme sociale și politice.

La Karl Marx întâlnim o atitudine diferită. Sarcina filosofului este aceea de a înțelege înaintarea istoriei în scopul de a schimba instituțiile și formele de organizare socială existente, în conformitate cu cerințele mișcării teleologice a istoriei. Sigur că Marx nu neagă necesitatea și valoarea înțelegerii, însă el pune accentul pe funcția revoluționară a înțelegerii. Într-un fel, Hegel privește înapoi, iar Marx înainte. Dacă perspectiva lui Marx asupra funcției filosofului este sau nu întemeiată nu reprezintă o chestiune pe care să o discutăm aici. Este suficient să remarcăm diferența dintre atitudinea marelui idealist și aceea a revoluționarului social. Dacă vrem să găsim printre filosofii idealiști ceva comparabil zelului misionar al lui Marx, trebuie să ne întoarcem către Fichte mai degrabă decât către Hegel. După cum se va vedea în capitolele respective, Fichte nutrea o convingere entuziastă în misiunea propriei sale filosofii, anume de a salva societatea umană. Hegel însă simțea, ca să spunem așa, greutatea și povara întregii istorii pe umerii săi. Iar atunci când a privit în urmă la istoria lumii, principalul său țel a fost acela de a o înțelege. Mai mult, cu toate că în mod sigur nu și-a imaginat că istoria s-a oprit o dată cu venirea secolului al XIX-lea, el era prea conștient de mersul istoriei ca să aibă o încredere prea mare în finalitatea oricărei utopii filosofice.

CAPITOLUL II

FICHTE (1)

Viaţa şi opera – Despre căutarea principiului fundamental al filosofiei; alegerea între idealism şi dogmatism – Eul pur şi intuiţia intelectuală – Comentarii asupra teoriei eului pur; fenomenologia conştiinţei şi metafizica idealistă – Cele trei principii fundamentale ale filosofiei – Comentarii lămuritoare pe marginea metodei dialectice a lui Fichte – Teoria ştiinţei şi logica formală – Conceptul general al celor două deducţii ale conştiinţei – Deducţia teoretică – Deducţia practică – Comentarii asupra deducţiei conştiinţei la Fichte.

1. JOHANN GOTTLIEB FICHTE s-a născut în 1762 la Rammenau în Saxonia. Acesta provenea dintr-o familie săracă, iar dacă viaţa şi-ar fi urmat cursul obişnuit, el ar fi avut puţine şanse să beneficieze de avantajul unei educaţii superioare. Însă pe când era un băieţaş i-a stârnit interesul unui nobil din regiune, baronul von Miltitz, care şi-a asumat răspunderea de a se ocupa de educaţia sa. La vârsta potrivită, Fichte a fost trimis la celebra şcoală de la Pforta, unde avea să studieze mai târziu Nietzsche. Iar în 1780 el s-a înscris ca student la teologie la Universitatea din Jena, transferându-se ulterior la Wittenberg şi apoi la Leipzig.

În timpul studiilor sale, Fichte a ajuns să îmbrăţişeze teoria determinismului. Pentru a remedia această nefericită situaţie, un preot binevoitor i-a recomandat o ediţie a *Eticii* lui Spinoza, care includea un contraargument al lui Wolff. Însă cum contraargumentul i s-a părut lui Fichte a fi deosebit de slab, efectul lecturii a fost exact contrariu aceluia scontat de pastor. Determinismul nu era însă întru totul compatibil cu temperamentul activ şi energic al lui Fichte, sau cu interesele sale etice pronunţate, aşa că a fost curând înlocuit de accentul pus pe libertatea morală. Mai târziu avea să se arate a fi un adversar ferm al spinozismului, însă acesta a reprezentat întotdeauna pentru el una dintre marile alternative din filosofie.

Din motive financiare, Fichte s-a văzut obligat să îşi ia o slujbă de dascăl particular pentru o familie din Zürich, unde a citit Rousseau şi Montesquieu şi a întâmpinat vestea izbucnirii Revoluţiei Franceze cu mesajul ei de libertate. Interesul pentru Kant i-a fost trezit de solicitarea unui elev de a-i oferi o explicaţie privitoare la filosofia critică, ceea ce l-a condus la studierea pentru prima oară a acesteia. Iar în 1791, pe când se întorcea în Germania de la Varşovia, unde trăise o experienţă mai degrabă umilitoare ca profesor în casa unui nobil, l-a vizitat pe Kant la Königsberg. A fost primit însă fără

nici un pic de entuziasm. Prin urmare a încercat să câștige favorurile marelui om scriind un eseu în care să elaboreze întemeierea de către Kant a credinței în numele rațiunii practice. Rezultatul, *Eseu pentru o critică a întregii revelații* (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*), l-a mulțumit pe Kant și a fost publicat în 1792, după unele probleme cu cenzura teologică. Cum nu apărea numele autorului, unii recenzenți au tras concluzia că acesta fusese scris de către Kant. Iar atunci când Kant a intervenit pentru a corecta această greșeală și pentru a-l elogia pe adevăratul autor, numele lui Fichte a devenit deodată cunoscut de toată lumea.

În 1793, Fichte a publicat ale sale *Contribuții destinate să îndrepte judecata publicului față de Revoluția Franceză*. Lucrarea aceasta i-a adus reputația de a fi un democrat și un iacobin, un personaj periculos în sfera politică. Însă în ciuda acestui lucru el a fost numit în 1794 profesor de filosofie la Jena, în parte datorită unei recomandări călduroase făcute de Goethe. Pe lângă seria sa de prelegeri mai didactice, Fichte a ținut și o sumă de conferințe despre demnitatea omului și despre vocația cărturarului, care au fost publicate în anul numirii sale la catedră. A avut întotdeauna ceva dintr-un misionar sau un predicator. Însă principala sa publicație din anul 1794 a fost *Fundamentele întregii teorii a științei* (*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*), în care prezenta dezvoltarea sa idealistă a filosofiei critice a lui Kant. Predecesorul său la catedra de filosofie de la Jena, K.L. Reinhold (1758-1823), care acceptase o invitație la Kiel, pretinsese deja transformarea într-un sistem a criticismului kantian, cu alte cuvinte să fie derivat sistematic pornind de la un principiu fundamental. Iar în teoria sa a științei, Fichte și-a propus să realizeze această cerință mai bine decât ar fi făcut-o Reinhold[1]. Teoria științei era concepută ca o expunere sistematică, pornind de la un principiu ultim, a propozițiilor fundamentale care se află la baza tuturor științelor particulare sau a metodelor de cunoaștere, și care le fac posibile. Dar a expune acest sistem înseamnă în același timp a descrie elaborarea gândirii creatoare. Prin urmare, teoria științei nu este doar epistemologie, ci și metafizică.

Fichte era însă foarte departe de a se concentra exclusiv asupra deducției teoretice a conștiinței. El a acordat o importanță considerabilă finalității morale a formării conștiinței sau, în termeni mai concreți, motivației morale a existenței umane. Iar în 1796 el publică *Fundamentele dreptului natural* (*Grundlage des Naturrechts*) și în 1798 *Sistemul eticii* (*Das System der Sittenlehre*). Despre ambele teme se afirmă că sunt tratate „în conformitate cu principiile teoriei științei". Și fără îndoială că așa este. Dar

---

[1] Începând aproximativ cu anul 1797, Reinhold a aderat la filosofia lui Fichte și a fost un apărător al ei. Însă era un spirit nestatornic și după câțiva ani s-a îndreptat către alte direcții de gândire.

lucrările sunt mult mai mult decât niște simple apendice la *Wissenschaftslehre*. Căci ele dezvăluie caracterul autentic al filosofiei lui Fichte, anume acela de sistem al idealismului etic.

De multe ori au fost exprimate nemulțumiri față de stilul obscur al idealiștilor metafizici, și asta nu fără motiv. Însă una dintre trăsăturile proeminente ale activității literare a lui Fichte a fost efortul său neobosit de a-și clarifica ideile și principiile teoriei științei[1]. De exemplu, în 1797 el a publicat două introduceri la *Wissenschaftslehre*, iar în 1801 lucrarea sa *Sonnenklarer Bericht, Un raport, limpede ca lumina zilei, pentru publicul larg despre esența autentică a filosofiei ultime: o încercare de a-l determina pe cititor să înțeleagă*. Poate că titlul a fost prea optimist, dar cel puțin stă mărturie pentru efortul autorului de a se face bine înțeles. Mai mult, în perioada 1801-1813 Fichte a compus pentru seria sa de prelegeri mai multe versiuni revizuite ale *Wissenschaftslehre*. În 1810 a publicat *Teoria științei în liniile ei generale* (*Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse*) și *Datele conștiinței* (*Die Tatsachen des Bewusstseins*, a doua ediție, 1813).

În 1799, cariera lui Fichte la Jena cunoaște un sfârșit abrupt. Stârnise deja unele reacții ostile în universitate din cauza planurilor sale de a reforma asociațiile studențești și a dizertațiilor sale de duminică, care au părut să constituie în opinia clerului un act de încălcare a propriului teritoriu. Însă ofensa capitală a fost publicarea de către el în 1798 a eseului *Pe temeiul credinței noastre într-o ordine universală divină* (*Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*). Apariția acestui eseu i-a atras acuzația de ateism, în virtutea motivului că Fichte l-ar fi identificat pe Dumnezeu cu o ordine universală morală, care să fie creată și susținută de voința omenească. Filosoful a încercat să se apere, dar fără nici un succes. Iar în 1799 a fost nevoit să părăsească Jena, mutându-se la Berlin.

În 1800 Fichte a publicat *Vocația omului* (*Die Bestimmung des Menschen*). Lucrarea aparține așa-ziselor scrieri populare ale sale, adresându-se mai curând publicului larg educat decât filosofilor de profesie; ea este de asemenea un manifest în favoarea sistemului idealist al autorului, așa cum este el prezentat în antiteză cu atitudinea romanticilor față de natură și religie. Limbajul exaltat al lui Fichte poate într-adevăr să sugereze cu ușurință panteismul romantic, însă semnificația operei a fost înțeleasă destul de bine chiar de către romantici. Schleiermacher, de exemplu, a înțeles că Fichte urmărea să respingă orice tentativă de realizare a unei fuziuni a spinozismului cu idealismul, și într-o recenzie tăios de critică a susținut că reacția ostilă a lui Fichte

---

[1] Probabil că nu mai este cazul să precizăm că termenul „știință" trebuie luat în sensul de „cunoaștere", și nu în înțelesul modern mai restrâns al termenului.

față de conceptul necesității universale a naturii era provocată de fapt de interesul său dominant față de om ca ființă finită, independentă, care trebuie să fie slăvită cu orice preț mai presus de natură. După părerea lui Schleiermacher, Fichte ar fi trebuit să caute să realizeze o sinteză mai elevată, care să includă adevărul spinozismului fără să nege libertatea morală, în loc să pună pur și simplu în opoziție omul și natura.

În același an, 1800, Fichte a publicat lucrarea sa despre *Statul comercial închis* (*Der geschlossene Handelsstaat*), în care propunea un fel de stat socialist. Am remarcat deja că Fichte avea ceva dintr-un misionar. El și-a privit sistemul nu doar ca pe un adevăr filosofic în sens abstract, academic, ci și ca pe un adevăr salvator, în sensul că aplicarea corectă a principiilor sale poate să conducă la reformarea societății. În această privință, cel puțin, se aseamănă cu Platon. Fichte sperase odată că francmasoneria s-ar putea dovedi un instrument capabil să promoveze reforma morală și socială, preluând și aplicând principiile din *Wissenschaftslehre*. Speranța aceasta i-a fost însă destrămată, și s-a adresat în schimb guvernului prusac. Iar opera sa a fost într-adevăr un program oferit pentru implementare guvernului.

În 1804, Fichte a acceptat oferta unui post la Erlangen. Însă nu a fost numit realmente profesor decât în aprilie 1805, iar intervalul acesta l-a folosit pentru a ține prelegeri la Berlin despre *Caracteristicile epocii actuale* (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*). În aceste prelegeri el a atacat perspectiva unor romantici precum Novalis, Tieck și cei doi Schlegel. Tieck i-a făcut cunoștință lui Novalis cu opera lui Böhme, iar unii romantici erau admiratori entuziaști ai cizmarului mistic al lui Görlitz. Însă entuziasmul lor nu era împărtășit de către Fichte. Acesta nu nutrea nicio simpatie nici față de visul lui Novalis de a revigora cultura catolică teocratică. Prelegerile sale erau îndreptate de asemenea împotriva filosofiei naturii elaborate de Schelling, fostul său discipol. Polemicile acestea sunt însă într-un fel incidentale față de filosofia istoriei în general care este schițată în aceste prelegeri. „Epoca actuală" de care vorbește Fichte reprezintă una dintre perioadele din evoluția omului către scopul istoriei, descris ca ordonare a tuturor relațiilor umane în numele libertății, în conformitate cu rațiunea. Prelegerile au fost publicate în 1806.

În 1805, Fichte a ținut prelegeri la Erlangen *Despre natura cărturarului* (*Über das Wesen des Gelehrten*). Iar în iarna 1805-1806 a ținut o serie de prelegeri la Berlin, despre *Calea vieții binecuvântate sau Doctrina religiei* (*Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*). La prima vedere, cel puțin, lucrarea aceasta de religie pare să facă dovada unei schimbări radicale față de filosofia expusă în scrierile timpurii ale lui Fichte. Ni se spun mai puține despre eu și mult mai multe despre Absolut și despre viața întru Dumnezeu. Într-adevăr, Schelling l-a acuzat pe Fichte de plagiat, adică de faptul de a fi împrumutat idei din teoria despre Absolut a lui Schelling și de a

fi încercat să le grefeze pe *Wissenschaftslehre*, inconștient de incompatibilitatea dintre cele două elemente. Fichte însă a refuzat să recunoască faptul că ideile sale religioase, așa cum sunt ele prezentate în *Doctrina religiei*, ar fi în vreun fel inconsistente cu filosofia sa inițială.

Atunci când Napoleon a invadat Prusia, în 1806, Fichte s-a oferit să însoțească trupele prusace în calitate de predicator laic sau orator. A fost însă informat despre faptul că regele este de părere că e un moment mai prielnic pentru fapte decât pentru vorbe, și că oratoria ar fi mai potrivită pentru sărbătorirea victoriei. Atunci când evenimentele au luat o turnură amenințătoare, Fichte a părăsit Berlinul; s-a întors însă în 1807, iar în iarna 1807-1808 a ținut ale sale *Discursuri pentru națiunea germană* (*Reden an die deutsche Nation*). Discursurile acestea, în care filosoful vorbește în termeni exaltați și înflăcărați despre misiunea culturală a poporului german[1], s-au pretat ulterior unor interpretări naționaliste extreme. Însă pentru a-i face dreptate trebuie să ne amintim de circumstanțele în care au fost ținute acestea, anume perioada dominației napoleoniene.

Anul 1810 a fost martorul înființării Universității din Berlin, iar Fichte a fost numit decan al facultății de filosofie. Între 1811 și 1812 a fost rector al universității. La începutul anului 1814 s-a îmbolnăvit de tifos de la soția lui, care contractase boala în timp ce-i îngrijea pe bolnavi, și a murit pe 29 ianuarie în același an.

2. Concepția filosofică inițială a lui Fichte are prea puține în comun cu ideea romantică de înrudire dintre filosofie și poezie. Filosofia este, sau cel puțin ar trebui să fie, o știință. Ea trebuie să fie în primul rând, ca să spunem așa, o sumă de propoziții care formează un întreg sistematic, în așa fel încât fiecare propoziție să ocupe locul care i se cuvine într-o ordine logică. În al doilea rând, trebuie să existe o propoziție fundamentală sau logic anterioară. „Fiecare știință trebuie să aibă o propoziție fundamentală [*Grundsatz*]. ... Și nu poate să aibă mai mult de o propoziție fundamentală. Căci altfel nu ar mai fi o singură știință, ci mai multe."[2] Am putea într-adevăr să căutăm să punem la îndoială enunțul conform căruia o știință trebuie să aibă o propoziție fundamentală și numai una; însă în orice caz aceasta este în parte ceea ce înțelegea Fichte prin știință.

Concepția aceasta despre știință este inspirată în mod evident de modelul matematic. Într-adevăr, Fichte ia geometria ca exemplu de știință. Însă aceasta este evident

---

[1] A.G. Schlegel vorbise deja, pe un ton nu foarte diferit, despre misiunea culturală a Germaniei, într-o serie de prelegeri ținute în 1803-1804.

[2] *F*, I, p. 41-42; *M*, I, p. 170. În această trimitere și în altele similare la scrierile lui Fichte, *F* și *M* înseamnă, respectiv, edițiile din *Operele* sale editate de fiul său, I.H. Fichte, și F. Medicus. [*Über den Begriff der Wisseschaftslehre*, I, § 2]

o știință particulară, în vreme ce filosofia este pentru Fichte știința științelor, altfel spus cunoașterea cunoașterii sau doctrina cunoașterii (*Wissenschaftslehre*). Cu alte cuvinte, filosofia este știința fundamentală. Prin urmare, propoziția fundamentală a filosofiei trebuie să fie nedemonstrabilă și axiomatic adevărată. „Toate celelalte propoziții vor avea numai un grad de certitudine indirect, fiind derivate din aceasta, și prin urmare ea trebuie să fie certă în mod nemijlocit."[1] Căci dacă propoziția ei fundamentală ar putea să fie demonstrată de către o altă știință, filosofia nu ar mai fi știința fundamentală.

După cum se va vedea în cursul expunerii gândirii sale, Fichte nu aderă de fapt la programul sugerat de acest concept de filosofie. Altfel spus, filosofia sa nu este în practică o deducție logică strictă, așa cum ar putea ea să fie realizată în principiu de către o mașină. Dar pentru moment trebuie să lăsăm deoparte chestiunea aceasta. Întrebarea care apare imediat este care e propoziția fundamentală a filosofiei.

Însă înainte de a putea să răspundem la această întrebare trebuie să ne decidem în ce direcție avem de gând să căutăm propoziția pe care o dorim. Iar aici, după Fichte, te confrunți cu opțiunea inițială, alegerea depinzând de ce fel de om ești. Un anumit om va fi înclinat să caute într-o anumită direcție, în vreme ce un altul în altă direcție. Însă ideea aceasta a opțiunii inițiale are nevoie de o explicație. Iar explicația limpezește oarecum concepția lui Fichte despre sarcina filosofiei și despre problemele cu care se confruntă gândirea contemporană.

În a sa *Primă introducere în teoria științei*, Fichte ne spune că filosofia este invocată pentru a lămuri temeiul întregii experiențe (*Erfahrung*). Însă cuvântul experiență este folosit aici într-un sens oarecum restrâns. Dacă avem în vedere conținuturile conștiinței, constatăm că ele sunt de două feluri: „Pe scurt, unele din reprezentările noastre [*Vorstellungen*] sunt însoțite de sentimentul libertății, altele de sentimentul necesității."[2] Dacă eu construiesc în imaginație un grifon sau un munte de aur, ori dacă mă hotărăsc să mă duc la Paris și nu la Bruxelles, astfel de reprezentări par să țină de mine însumi. Și, în măsura în care acestea depind de alegerea subiectului, se spune despre ele că sunt însoțite de sentimentul de libertate. Dacă ne întrebăm de ce sunt ele ceea ce sunt, răspunsul este că subiectul le face să fie ceea ce sunt. Dar

---

[1] *F*, I, p. 48; *M*, I, p. 177. [*Über den Begriff*, I, § 2]

[2] *F*, I, p. 423; *M*, III, p. 7. [*Doctrina științei*, tr. Paul Blendea și Radu Gabriel Pârvu, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 13; ediția română intitulată *Doctrina științei* nu cuprinde niciuna din cele trei *Die Wissenschaftslehre*, ci doar *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, *Zweite Einleitung* și *Darstellung der Wissenschaftslehre*; în continuare, referințele la traducerile acestor trei din urmă scrieri vor apărea astfel: titlul german urmat de pagina din ediția română.]

dacă fac o plimbare pe o stradă din Londra, ceea ce văd sau aud nu depinde numai de mine. Iar despre astfel de reprezentări se spune că sunt însoțite de sentimentul de necesitate. Altfel spus, ele par a-mi fi impuse. Întregul sistem al acestor reprezentări este numit de către Fichte „experiență", chiar dacă el nu utilizează întotdeauna termenul în sensul acesta restrâns. Și ne putem întreba: care este temeiul experienței? Cum putem noi explica faptul evident că o clasă foarte mare de reprezentări pare a-i fi impusă subiectului? „Răspunsul la această întrebare cade în sarcina filosofiei."[1]

În această situație ni se înfățișează două posibilități. Experiența efectivă este întotdeauna experiența a ceva trăit de cineva: conștiența este întotdeauna conștientizarea unui obiect de către un subiect sau, după cum spune uneori Fichte, inteligența. Însă, în virtutea unui proces numit de Fichte abstragere, filosoful poate să izoleze conceptual cei doi factori care sunt întotdeauna uniți în conștientizarea efectivă. El poate astfel să formeze conceptele de inteligență în sine și de lucru în sine. Iar cele două căi se deschid în fața sa. El poate fie să încerce să explice experiența (în sensul descris în ultimul paragraf) ca produs al inteligenței în sine, adică al gândirii creatoare. Sau poate să încerce să explice experiența ca efect al lucrului în sine. Prima cale este în mod evident aceea a idealismului. A doua este aceea a „dogmatismului". Iar pe termen lung, dogmatismul atrage după sine materialismul și determinismul. Dacă lucrul, obiectul, este luat ca principiu fundamental al explicării, inteligența este în cele din urmă redusă la un simplu epifenomen.

Atitudinea aceasta intransigentă ori-ori îl caracterizează pe Fichte. După el, între două poziții opuse și reciproc exclusive trebuie să existe o alegere clară. E drept că unii filosofi, îndeosebi Kant, s-au străduit să realizeze un compromis pentru a găsi, ca să spunem așa, o cale de mijloc între idealismul pur și un dogmatism care sfârșește în materialismul determinist. Dar Fichte nu face apel la astfel de compromisuri. Dacă un filosof vrea să evite dogmatismul, cu toate consecințele sale, și dacă este dispus să fie consistent, el trebuie să elimine lucrul în sine ca factor în explicarea experienței. Reprezentările care sunt însoțite de un sentiment de necesitate, de sentimentul de a fi fost impuse sau de a fi influențate de un obiect care există independent de minte sau de gândire, trebuie să fie întemeiate fără a se recurge în nici un fel la ideea kantiană de lucru în sine.

Dar pe baza cărui principiu urmează să-și întemeie filosoful alegerea între cele două posibilități care i se oferă? El nu poate să apeleze la nici un principiu teoretic fundamental. Căci presupunem că el nu a găsit încă un astfel de principiu, ci că

---

[1] *Ibid.* [*Erste Einleitung*, trad. rom. p. 14]

trebuie să hotărască în ce direcție are de gând să-l caute. Prin urmare, chestiunea trebuie să fie soluționată în virtutea „predispoziției și interesului"[1]. Altfel spus, alegerea pe care o face filosoful depinde de ce fel de om este. Nu mai e nevoie să o spunem, Fichte este convins că superioritatea idealismului față de dogmatism, în ce privește explicarea experienței, devine evidentă în procesul de elaborare a celor două sisteme. Însă ele nu au fost încă elaborate. Iar atunci când căutăm principiul prim al filosofiei, nu putem să facem apel la superioritatea teoretică a unui sistem care nu a fost construit încă.

Ceea ce vrea Fichte să spună este că filosoful care este în mod responsabil conștient de libertatea sa, așa cum se vădește în experiența morală, va fi înclinat către idealism, în vreme ce acela căruia îi lipsește această conștiință morală matură va fi înclinat către dogmatism. „Interesul" în chestiune este așadar interes față de și pentru sine, pe care Fichte îl consideră a fi interesul suprem. Dogmaticul, lipsit de acest interes, pune accent pe lucru, pe non-eu. Însă gânditorul care manifestă un interes autentic față de și pentru subiectul moral liber își va afla principiul filosofic fundamental în inteligență, în sine sau eu, iar nu în non-eu.

Astfel, preocuparea lui Fichte față de eul liber și activ în plan moral este clar precizată de la bun început. Fundamentul și sursa de inspirație a investigației sale teoretice cu privire la temeiul experienței o constituie încrederea profundă în semnificația primordială a activității morale libere a omului. El preia accentul pus de Kant pe primatul rațiunii practice, al voinței morale. Însă este convins că pentru a păstra acest primat, trebuie să urmezi calea idealismului pur. Căci dincolo de aparent inocenta menținere a lucrului în sine de către Kant, Fichte întrezărește spectrul tăinuit al spinozismului, exaltarea naturii și dispariția libertății. Dacă vrem să exorcizăm acest spectru, trebuie să respingem compromisurile.

Putem bineînțeles să separăm ideea lui Fichte, a influenței exercitate de „înclinație și interes", de perspectiva sa istoric determinată asupra opțiunii inițiale cu care se confruntă filosofii. Putem constata apoi că ideea oferă panorame fascinante în domeniul a ceea ce Karl Jaspers numește „psihologia concepțiilor despre lume". Însă într-o carte cum este cea de față trebuie să te împotrivești tentației de a te implica într-o discuție pe tema aceasta atrăgătoare.

3. Presupunând că am ales calea idealismului, pentru principiul prim al filosofiei trebuie să ne îndreptăm către inteligența în sine. E mai bine însă să ne debarasăm de termenul acesta greoi și să vorbim, așa cum ajunge și Fichte să o facă, despre *eu* sau

---

[1] *F*, I, p. 433; *M*, III, p. 17. [*Erste Einleitung*, trad. rom. p. 23]

despre ego. Suntem prin urmare hotărâți să explicăm geneza experienței din punctul de vedere, ca să spunem așa, al sinelui. În realitate, Fichte caută să deducă conștiința în general pornind de la eu. Însă atunci când vorbește despre experiență, în sensul restrâns explicat mai devreme, el amintește de dificultatea crucială cu care trebuie să se confrunte idealismul pur, și anume faptul evident că sinele se găsește într-o lume de obiecte care îl afectează în diverse moduri. Dacă idealismul este incapabil să explice în mod adecvat acest lucru, el este în mod evident de nesusținut.

Dar ce este eul care reprezintă fundamentul filosofiei? Pentru a răspunde la această întrebare trebuie în mod evident să mergem dincolo de sinele obiectivabil, eul ca obiect al introspecției sau al psihologiei empirice, ajungând la eul pur. Fichte le-a spus odată studenților săi: „Domnilor, gândiți peretele". Apoi a adăugat: „Domnilor, gândiți-l pe acela care gândește peretele". Este limpede că s-ar putea continua la infinit în felul acesta. „Domnilor, gândiți-l pe acela care l-a gândit pe acela care gândește peretele" și tot așa. Cu alte cuvinte, oricât de mult am încerca să obiectivăm sinele, adică să-l transformăm într-un obiect al conștiinței, rămâne întotdeauna un *eu* sau un ego care transcende obiectivarea și care este el însuși condiția întregii obiectivări și condiția unității conștiinței. Eul acesta pur sau transcendental este cel care este principiul prim al filosofiei.

E limpede că este inutil să-i aducem lui Fichte obiecția că nu putem găsi un eu pur sau transcendental doar căutându-l. Căci Fichte afirmă tocmai acest lucru, anume că eul pur nu poate fi găsit în acest fel, deși este condiția necesară a posibilității noastre de a întreprinde vreo căutare. Dar tocmai din acest motiv putem avea impresia că Fichte a depășit limitele experienței (în sens larg) sau ale conștiinței și că a omis să observe propriile sale limitări auto-impuse. Altfel spus, după ce a reafirmat concepția kantiană conform căreia cunoașterea noastră teoretică nu se poate întinde dincolo de experiență, el pare acum să fi depășit această limită.

Însă Fichte insistă că așa ceva nu se întâmplă. Căci noi ne putem bucura de intuiția intelectuală a eului pur. Aceasta nu este însă o experiență mistică rezervată câtorva privilegiați. Nu este nici o intuiție a eului pur ca entitate existând dincoace sau dincolo de conștiință. Este mai degrabă o percepere a eului pur sau a principiului *eului*, ca activitate în cadrul conștiinței. Iar percepția aceasta este un element component al oricărei conștiințe de sine. „Eu nu pot să fac un pas, nici să mișc mâna ori piciorul fără să am în aceste acțiuni intuiția intelectuală a conștiinței mele de sine, numai prin această intuiție știu că *eu* acționez... Oricine își atribuie o activitate se bizuie pe

această intuiție. În ea este izvorul vieții, iar absența ei înseamnă moarte."[1] Altfel spus, oricine este conștient de o acțiune ca fiindu-i proprie este conștient de faptul că acționează. În acest sens, el are o intuiție a sinelui ca activitate. Însă nu decurge de aici că el este conștient în virtutea reflecției de această intuiție, ca element component al conștiinței. Filosoful este singurul care este conștient de aceasta în temeiul reflecției, pentru simplul motiv că reflecția transcendentală, în care atenția este îndreptată asupra eului pur, este un demers filosofic. Însă reflecția aceasta este ațintită, ca să spunem așa, către conștiința obișnuită, nu către o experiență mistică privilegiată. Prin urmare, dacă filosoful dorește să convingă pe cineva de realitatea acestei intuiții, el nu poate decât să atragă atenția omului asupra datelor conștiinței și să-l invite să reflecte la rândul său. El nu îi poate arăta omului intuiția existând în stare pură, neamestecată cu nici un element component; deoarece ea nu există în starea aceasta. Și nici nu îi poate convinge pe ceilalți oameni cu ajutorul vreunei dovezi abstracte. El nu poate decât să-i sugereze omului să reflecteze asupra propriei sale conștiințe de sine pentru a vedea că aceasta include o intuiție a eului pur, nu ca lucru ci ca activitate. „Faptul că există o astfel de facultate a intuiției intelectuale nu poate fi demonstrat conceptual și nici nu poate fi dezvoltat cu ajutorul conceptelor. Ce este această facultate, trebuie să găsească fiecare nemijlocit în sine însuși sau nu o va cunoaște niciodată."[2]

Teza lui Fichte poate fi expusă în felul următor. Eul pur nu poate fi transformat într-un obiect al conștiinței în același fel în care poate fi obiectivată o dorință, de exemplu. Ar fi absurd să spunem că prin introspecție eu văd o dorință, o imagine și un eu pur. Căci fiecare act de obiectivare presupune acțiunea eului pur. Iar din această cauză el poate fi numit eul transcendental. Însă nu decurge de aici că eul pur este o entitate ocultă a cărei existență o inferăm. Căci acesta se manifestă în activitatea de obiectivare. Atunci când spun „Eu merg", eu obiectivez acțiunea în sensul că o fac să fie obiect-pentru-un-subiect. Iar *eul* pur se dezvăluie pe sine reflecției în activitatea aceasta de obiectivare. Este intuită o activitate, dar nu este inferată existența niciunei entități dincolo de conștiință. De aici Fichte trage concluzia că eul pur nu este ceva care acționează, ci pur și simplu o activitate sau făptuire. „Pentru idealism inteligența este un *act* [*Thun*] și absolut nimic în plus; nu trebuie s-o numim nici măcar ceva *activ* [*ein Tätiges*]."[3]

La prima vedere cel puțin, Fichte pare să nu fie de acord cu refuzul lui Kant de a accepta că mintea omenească posedă vreo facultate a intuiției intelectuale. În particular,

---

[1] *F*, I, p. 463; *M*, III, p. 47. [*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, trad. rom. p. 55-56]
[2] *F*, I, p. 463; *M*, III, p. 47. [*Zweite Einleitung*, trad. rom. p. 55]
[3] *F*, I, p. 440; *M*, III, p. 24. [*Erste Einleitung*, trad. rom. p. 31]

el pare să transforme într-un obiect al intuiției eul transcendental care pentru Kant era doar o condiție logică a unității conștiinței și care nu poate fi nici intuit și nici nu se poate demonstra despre el că există ca substanță spirituală. Însă Fichte susține că el îl contrazice pe Kant numai verbal. Căci atunci când Kant neagă că mintea omenească ar avea vreo facultate a intuiției intelectuale, el vrea să spună că noi nu dispunem de o intuire intelectuală a entităților supranaturale care transcend experiența. Iar *Wissenschaftslehre* nu afirmă de fapt ceea ce neagă Kant. Căci nu pretinde că noi intuim eul pur ca substanță spirituală sau entitate care ne transcende conștiința, ci doar ca o activitate înlăuntrul conștiinței, care se dezvăluie reflecției. Mai mult, pe lângă faptul că doctrina apercepției pure[1] a lui Kant ne trimite oricum cu gândul la intuiția intelectuală, Fichte susține că noi putem să indicăm cu ușurință locul în care Kant trebuie să se fi referit la această intuiție și să o fi recunoscut. Căci el a afirmat că noi suntem conștienți de un imperativ categoric; iar dacă ar fi cercetat problema în mod riguros, ar fi trebuit să constate că această percepere presupune intuiția intelectuală a eului pur ca activitate. Într-adevăr, Fichte merge până la a sugera o abordare morală specifică acestei probleme. „În conștiința acestei legi... este întemeiată intuiția spontaneității și libertatea... *Mă* văd numai prin mijlocirea legii morale și dacă mă văd astfel, atunci mă văd în mod necesar ca ceva spontan..."[2] Încă o dată, așadar, înclinația etică puternică a gândirii lui Fichte își găsește o expresie clară.

4. Dacă privim chestiunea din punctul de vedere al fenomenologiei conștiinței, Fichte are perfectă dreptate, consider eu, atunci când afirmă eul-subiect sau eul transcendental. Hume, căutând în mintea sa, ca să spunem așa, și găsind numai fenomene psihice, a încercat să reducă sinele la succesiunea acestor fenomene[3]. Și este de înțeles de ce a făcut așa. Căci programul său consta în parte în aplicarea în cazul omului a metodei empirice, așa cum a conceput-o el, care se dovedise atât de reușită în „filosofia experimentală" sau științele naturii. Însă direcția în care acesta și-a îndreptat atenția, către obiecte sau datele introspecției, l-a determinat să treacă sub tăcere faptul, de o importanță capitală pentru filosof, că fenomenele psihice devin fenomene (care îi apar unui subiect) doar în virtutea activității de obiectivare a unui subiect care transcende obiectivarea în același sens. Evident, nu se pune problema reducerii ființei umane la un eu transcendental sau metafizic. Iar chestiunea relației dintre sine ca subiect pur și celelalte aspecte ale sinelui nu este una care să poată fi

---

[1] Vezi vol. VI, cap. XII [*Kant (3)*], 4 par. 1-14; cap. XIII [*Kant (4)*], 2 par. 7 și urm. – 3 par. 1-8; cap. XVI [*Kant (7)*], 4 par. 1-4.

[2] *F*, I, p. 466; *M*, III, p. 50. [*Zweite Einleitung*, trad. rom. p. 58]

[3] Vezi vol. V, cap. XV [*Hume (2)*], 2.

ocolită. Dar asta nu schimbă faptul că recunoașterea eului transcendental este esențială pentru o fenomenologie a conștiinței satisfăcătoare. Iar din acest punct de vedere, Fichte manifestă un grad de înțelegere care lui Hume îi lipsește.

Bineînțeles însă că Fichte nu este preocupat numai de fenomenologia conștiinței, adică de analiza descriptivă a conștiinței. El caută și să elaboreze un sistem metafizic idealist. Iar lucrul acesta are o legătură importantă cu teoria sa a eului transcendental. Dintr-o perspectivă pur fenomenologică, discuția despre „eul transcendental" nu ne obligă să spunem că există un singur astfel de eu și numai unul, cu nimic mai mult decât îl obligă generalizările referitoare la „stomac", pe un autor de tratate medicale, să susțină că există un singur stomac și numai unul. Însă dacă ne propunem să deducem din eul transcendental întreaga sferă a ceea ce este obiectiv, inclusiv natura și orice eu, în măsura în care sunt obiecte pentru un subiect, atunci trebuie fie să îmbrățișăm solipsismul, fie să interpretăm eul transcendental ca pe o activitate productivă supraindividuală, care se manifestă în toate conștiințele finite. Prin urmare, cum Fichte nu intenționează nicidecum să apere solipsismul, el este silit să interpreteze eul pur ca pe eu absolut supraindividual.

În mod negreșit, folosirea de către Fichte a termenului de eu sau *ego* le-a sugerat în mod firesc multora dintre cititorii săi că se referă la sinele sau eul individual. Iar interpretarea aceasta a fost favorizată de faptul că aspectele mai metafizice ale gândirii sale au rămas practic neobservate în primele sale scrieri. Fichte susține însă că această interpretare este eronată. Cu ocazia prelegerilor din iarna 1810-1811, privind retrospectiv către criticile care fuseseră exprimate față de *Wissenschaftslehre*, el a protestat spunând că nu a intenționat niciodată să spună că eul creator este sinele individual finit. „Oamenii au înțeles în general teoria științei ca referindu-se la efecte individuale, lucru care în mod sigur nu îi poate fi atribuit, cum ar fi apariția întregii lumi materiale... Ei s-au înșelat întru totul: nu individualul, ci singură viața spirituală nemijlocită este creatoarea tuturor fenomenelor, inclusiv a indivizilor fenomenali."[1]

A se observa că în pagina aceasta cuvântul „viață" este folosit în locul lui „eu". Pornind, așa cum a făcut-o el, de la poziția lui Kant, și preocupat fiind de transformarea acesteia în idealism pur, nu e de mirare că a început prin a vorbi despre eul pur sau absolut. Însă în decursul timpului el a înțeles că este impropriu să descrie activitatea infinită care întemeiază conștiința, inclusiv sinele finit, ca și cum ar fi la rândul ei un eu sau un subiect. Oricum, nu e cazul acum să cercetăm această chestiune. Este suficient să amintim de protestul lui Fichte la adresa a ceea ce el a considerat a fi o

---

[1] *F*, II, p. 607 (neinclus în *M*). [*Die Tatsachen des Bewusstseins*]

răstălmăcire fundamentală a teoriei sale. Eul absolut nu este sinele finit individual, ci o activitate infinită (sau mai bine nelimitată).

Așadar, *Wissenschaftslehre* a lui Fichte este atât o fenomenologie a conștiinței, cât și o metafizică idealistă. Și cel puțin într-o anumită măsură cele două aspecte pot fi separate. Prin urmare, putem aprecia în mare parte ceea ce are de spus Fichte fără să aderăm la idealismul său metafizic. Am precizat deja lucrul acesta cu privire la teoria eului transcendental. Însă distincția are un domeniu de aplicabilitate mai larg.

5. Remarcam în cea de-a doua secțiune a acestui capitol că filosofia, în opinia lui Fichte, trebuie să aibă o propoziție fundamentală și nedemonstrabilă. Și probabil că i-a trecut prin cap cititorului faptul că, orice altceva ar putea să fie eul, el nu este o propoziție. Lucrul acesta este fără îndoială adevărat. Încă nu ne-am lămurit care este propoziția fundamentală a filosofiei. Știm însă în orice caz că aceasta trebuie să fie expresia activității specifice a eului pur.

Acum, putem distinge între activitatea spontană a eului pur, pe de o parte, și reconstrucția filosofică sau gândirea acestei activități de către filosof, pe de altă parte. Activitatea spontană a eului pur în întemeierea conștiinței nu este, desigur, la rândul ei conștientă. Ca activitate spontană, eul pur nu există „pentru sine". El ajunge să existe pentru sine, ca eu, doar în intuiția intelectuală prin care filosoful percepe activitatea spontană a eului în cadrul reflecției transcendentale. Abia în virtutea demersului filosofului, „printr-o acțiune vizând chiar o acțiune... eul devine *originar* [*ursprünglich*] pentru sine însuși"[1]. Prin urmare, se spune despre eul pur în intuiția intelectuală că se postulează pe sine (*sich setzen*). Iar propoziția fundamentală a filosofiei este aceea că „eul postulează pur și simplu în mod autentic propria sa ființă"[2]. În reflecția transcendentală, filosoful revine, ca să spunem așa, la temeiul ultim al conștiinței. Iar în intuiția sa intelectuală eul pur se afirmă pe sine. Nu este demonstrat ca o concluzie pornind de la premise, ci este văzut ca afirmându-se pe sine și prin urmare ca existând. „A *se postula* și a *fi* sunt, pentru eu, absolut unul și același lucru."[3]

Dar deși cu ajutorul a ceea ce Fichte numește activitate îndreptată către o activitate[4], eul pur este, ca să spunem așa, făcut să se afirme pe sine, activitatea spontană specifică a eului nu este în sine conștientă. Ea este mai degrabă temeiul ultim al conștiinței, adică al conștiinței obișnuite, maniera firească în care cineva se percepe pe

---

1 *F*, I, p. 459; *M*, III, p. 43. [*Zweite Einleitung*, trad. rom. p. 51]

2 *F*, I, p. 98; *M*, I, p. 292. [*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, I, § 1]

3 *Ibid.*

4 *Durch ein Handeln auf ein Handeln.* Reflecția filosofului este o activitate, o făptuire. Ea face ca activitatea spontană a eului pur să fie retrăită, ca să spunem așa, de către conștiință.

sine în lume. Însă conştiinţa aceasta nu poate să apară decât dacă non-eul se opune eului. În consecinţă, cea de-a doua propoziţie fundamentală a filosofiei este aceea că „non-eul este pur şi simplu opus eului"[1]. Opoziţia aceasta trebuie să fie realizată bine-înţeles de către eul însuşi. Altfel idealismul pur ar trebui să fie abandonat.

Acum, non-eul despre care pomeneşte cea de-a doua propoziţie este nelimitat, în sensul că este vorba mai curând despre obiectualitate în general decât despre un obiect anume sau un set anume de obiecte finite. Iar non-eul acesta nelimitat este opus eului înlăuntrul eului. Căci noi suntem implicaţi în reconstruirea sistematică a conştiinţei; iar conştiinţa este o unitate, incluzând atât eul cât şi non-eul. Prin urmare, activitatea nelimitată pe care o reprezintă eul pur sau absolut trebuie să postuleze non-eul înlăuntrul său. Dar dacă amândouă sunt nelimitate, fiecare va căuta, ca să spunem aşa, să ocupe întreaga realitate excluzându-l pe celălalt. Vor căuta să se anuleze reciproc, să se elimine reciproc. Iar conştiinţa va deveni imposibilă. Aşadar, dacă este să apară conştiinţa, trebuie să existe o limitare reciprocă a eului şi a non-eului. Fiecare trebuie să îl neutralizeze pe celălalt, dar numai parţial. În acest sens, atât eul cât şi non-eul trebuie să fie „divizibile" (*theilbar*). În lucrarea *Fundamente ale întregii teorii a ştiinţei*, Fichte oferă următoarea formulare a celei de-a treia propoziţii fundamentale a filosofiei. „Postulez în eu un non-eu divizibil ca fiind opus unui eu divizibil."[2] Altfel spus, eul absolut postulează înlăuntrul său un eu finit şi un non-eu finit, care se limitează şi se determină reciproc. Este evident că Fichte nu vrea să spună că poate să existe numai unul din fiecare. Într-adevăr, aşa cum se va vedea mai târziu, el susţine că existenţa celuilalt (şi prin urmare a unei pluralităţi de euri, toate finite) este necesară pentru conştiinţa de sine. Ideea lui este că nu poate exista conştiinţă câtă vreme eul absolut, considerat ca activitate nelimitată, nu produce înlăuntrul său eul finit şi non-eul finit.

6. Dacă prin conştiinţă înţelegem conştiinţa umană, aşa cum înţelegea şi Fichte, aserţiunea că non-eul este o condiţie necesară a conştiinţei nu este dificil de înţeles. În mod sigur, eul finit poate să reflecteze asupra sa, însă pentru Fichte reflecţia aceasta este o distragere a atenţiei de la non-sine. Aşadar, non-eul este o condiţie necesară chiar a conştiinţei de sine[3]. Dar putem foarte bine să ne întrebăm de ce trebuie să existe neapărat o conştiinţă. Sau, ca să formulăm altfel întrebarea, cum poate cea de-a doua propoziţie fundamentală a filosofiei să fie dedusă din prima?

---

[1] *F*, I, p. 104; *M*, I, p. 298. [*Grundlage*, I, § 2]

[2] *F*, I, p. 110; *M*, I, p. 305. [*Grundlage*, I, § 3]

[3] Putem să remarcăm din nou distincţia dintre fenomenologie şi metafizica idealistă. Una este să spui că postularea (recunoaşterea) non-eului este o condiţie a conştiinţei umane. Alta e să spui că non-eul este postulat (produs sau creat) de eul pur sau absolut.

Fichte răspunde că nu este posibilă nicio deducție teoretică pură. Trebuie să recurgem la o deducție practică. Altfel spus, trebuie să privim eul pur sau absolut ca pe o activitate nelimitată care tinde către conștiința propriei sale libertăți prin împlinirea morală de sine. Iar postularea non-eului trebuie să o privim ca pe un mijloc necesar pentru realizarea acestui scop. Într-adevăr, eul absolut în activitatea sa spontană nu acționează conștient în vederea nici unui scop. Însă filosoful care regândește în mod conștient această activitate vede mișcarea totală ca fiind orientată către un anumit țel. Și înțelege că conștiința de sine are nevoie de non-eu, în raport cu care activitatea altfel nelimitată a eului, asemănătoare unei linii drepte care se întinde nedefinit, poate să se replieze, ca să spunem așa, către sine. El mai înțelege și că activitatea morală are nevoie de un teren obiectiv, de o lume în care să poată fi realizate acțiunile.

Așadar, a doua propoziție fundamentală a filosofiei se află față de prima în același raport ca antiteza față de teză. Am mai văzut de asemenea că eul și non-eul tind să se anuleze reciproc, atâta vreme cât ambele sunt nelimitate. Lucrul acesta este cel care îl determină pe filosof să enunțe cea de-a treia propoziție fundamentală, care față de prima propoziție și de cea de-a doua este ca o sinteză față de teză și antiteză. Însă Fichte nu intenționează să sugereze că existența non-eului este vreodată de așa natură încât să anihileze eul pur sau să reprezinte o amenințare în acest sens. Tocmai pentru că o astfel de anihilare ar avea loc dacă un non-eu nelimitat ar fi postulat înlăuntrul eului, noi suntem constrânși să trecem la cea de-a treia propoziție. Cu alte cuvinte, sinteza arată ce înțeles trebuie să aibă antiteza pentru a nu apărea contradicția dintre un eu nelimitat și un non-eu nelimitat. Dacă presupunem că totuși conștiința trebuie să apară, activitatea care întemeiază conștiința trebuie să dea naștere acelei situații în care eul și non-eul se limitează reciproc.

Privită sub un singur aspect, așadar, dialectica lui Fichte a tezei, antitezei și sintezei[1] capătă forma unei determinații progresive a înțelesurilor propozițiilor inițiale. Iar contradicțiile care apar sunt rezolvate în sensul că se demonstrează despre ele că nu sunt decât aparente. „Toate contradicțiile sunt depășite determinând mai îndeaproape propozițiile contradictorii."[2] Referindu-se, de exemplu, la enunțul că eul se postulează pe sine ca fiind infinit și la acela că se postulează ca fiind finit, Fichte observă că „dacă ar fi fost postulat ca fiind infinit și totodată finit în unul și același

---

[1] Referitor la indicii ale metodei dialectice în filosofia lui Kant, vezi vol. VI, cap. XII [*Kant (3)*], 3 par. 12-14. Dezvoltarea antitetică a antinomiilor de către Kant (cap. XIII [*Kant (4)*], 4 par. 2 și urm.) este de asemenea relevantă.

[2] *F*, I, p. 255; *M*, I, p. 448. [*Grundlage*]

sens, contradicțiile nu ar fi putut fi rezolvate..."[1] Contradicția aparentă este depășită definind înțelesurile celor două enunțuri astfel încât compatibilitatea lor reciprocă să devină evidentă. În cazul de față, trebuie să vedem acea activitate infinită exprimându-se în și prin sinele finit.

Totuși nu ar fi corect să afirmăm că de fapt dialectica lui Fichte constă numai în determinarea progresivă sau clarificarea înțelesurilor. Căci el introduce pe parcurs idei care nu pot fi obținute prin analiza strictă a propoziției sau a propozițiilor inițiale. De exemplu, pentru a ajunge de la cea de-a doua propoziție fundamentală la cea de-a treia, Fichte postulează o activitate limitatoare a eului, deși ideea de limitare nu poate fi obținută numai prin analiza logică nici a primei propoziții, nici a celei de-a doua.

Procedura aceasta a fost criticată de Hegel ca fiind insuficient de speculativă, adică insuficient de filosofică. În opinia lui Hegel, este nedemn pentru un filosof să propună o deducție care în mod evident nu este o deducție teoretică strictă[2] și să introducă, ca pe un *deus ex machina*, activități ale eului care nu sunt obținute prin deducție, pentru a face posibilă tranziția de la o propoziție la alta.

Cred că cu greu poate fi negat faptul că metoda pe care o folosește Fichte nu se potrivește foarte bine cu descrierea sa inițială a naturii filosofiei ca știință deductivă. În același timp, nu trebuie să uităm că după părerea lui filosoful este implicat în reconstruirea conștientă, ca să spunem așa, a unui proces activ, anume întemeierea conștiinței, care în sine se petrece în mod inconștient. În acest demers, filosoful are drept punct de plecare autopostularea eului absolut, iar finalul îl reprezintă conștiința umană, așa cum o înțelegem noi. Iar dacă este imposibil să se avanseze de la un punct la altul în reconstruirea activității eficiente a eului fără să i se atribuie acestuia o anumită funcție sau un anumit mod de activitate, atunci trebuie făcut acest din urmă lucru. În consecință, deși conceptul de limitare nu se obține prin analiza logică strictă a primelor două propoziții fundamentale, nu este cu toate acestea necesar, în opinia lui Fichte, ca înțelesul lor să fie lămurit.

7. Atunci când am schițat teoria lui Fichte cu privire la cele trei propoziții fundamentale ale filosofiei, am omis aparatul logic folosit în *Fundamentele întregii teorii a științei* și care ocupă un loc proeminent în unele exegeze ale filosofiei sale. Căci aparatul acesta nu este realmente necesar, după cum o demonstrează faptul că Fichte însuși îl omite în unele dintre expunerile sistemului său. În același timp, trebuie să

---

[1] *Ibid.*

[2] Am amintit de recunoașterea onestă de către Fichte a faptului că nu este posibilă deducerea teoretică pură a celei de-a doua propoziții fundamentale.

spunem câteva lucruri despre el, căci servește la clarificarea ideii lui Fichte despre relațiile dintre filosofie și logica formală.

În *Fundamentele întregii teorii a științei*, Fichte abordează prima propoziție fundamentală a filosofiei, reflectând asupra unei propoziții logice nedemonstrabile, al cărei adevăr să fie recunoscut de oricine. Acesta este principiul identității, enunțat în forma *A este A* sau *A = A*. Nu se spune nimic despre conținutul lui *A*; nu se afirmă nici măcar că *A* există. Este enunțată doar o relație necesară în *A* și el însuși. Dacă există un *A*, el este în mod necesar identic cu sine. Iar relația aceasta necesară dintre *A* ca subiect și *A* ca predicat este notată de Fichte cu *X*.

Judecata aceasta este enunțată sau postulată numai în și prin eu sau *ego*. Prin urmare, existența eului este afirmată în activitatea sa de judecare, chiar dacă lui *A* nu i s-a atribuit nici o valoare. „Dacă propoziția *A = A* este sigură, tot așa și propoziția *Eu sunt* trebuie să fie sigură."[1] Afirmând principiul identității, eul se afirmă sau se postulează ca fiind identic cu sine.

Chiar dacă, prin urmare, principiul formal al identității este folosit de către Fichte ca mijloc sau instrument pentru a ajunge la prima propoziție fundamentală a filosofiei, principiul identității nu reprezintă el însuși această propoziție. Într-adevăr, este destul de evident că nu ajungi prea departe cu deducția sau reconstruirea conștiinței, dacă îți propui să folosești principiul formal al identității ca punct de plecare sau ca temelie.

Totodată, relația dintre principiul formal al identității și prima propoziție fundamentală a filosofiei este, după părerea lui Fichte, mai strânsă decât tinde să o sugereze descrierea primului ca mijloc sau instrument pentru a ajunge la cea de-a doua. Căci principiul identității este, ca să spunem așa, prima propoziție fundamentală a filosofiei, având variabile substituite în locul valorilor concrete sau al conținutului. Altfel spus, dacă am lua prima propoziție fundamentală a filosofiei și am transforma-o într-una pur formală, am obține principiul identității. Iar în acest sens, acesta din urmă se întemeiază pe prima și poate fi dedus din ea.

În mod similar, ceea ce Fichte numește axioma formală a opoziției, *Negația – A nu = A*, este folosită pentru a ajunge la cea de-a doua propoziție fundamentală. Căci postularea *negației – A* presupune postularea lui *A* și este prin urmare opusul lui *A*. Iar opoziția aceasta are loc numai în și prin eu. Totodată, se afirmă despre axioma formală a opoziției că se întemeiază pe cea de-a doua propoziție a filosofiei, care stipulează opoziția non-eului în general față de eul însuși. Din nou, se afirmă despre propoziția logică pe care Fichte o numește axioma întemeierii sau a rațiunii suficiente,

---

[1] *F*, I, p. 95; *M*, I, p. 289. [*Grundlage*]

A = parțial – A, și invers, că se întemeiază pe cea de-a treia propoziție fundamentală a filosofiei, în sensul că prima este derivată prin abstragerea conținutului determinat al celei din urmă și prin substituirea variabilelor în locul acestuia.

Pe scurt, așadar, Fichte este de părere că logica formală depinde de și este derivată din *Wissenschaftslehre,* și nu invers. Perspectiva aceasta asupra relației dintre logica formală și filosofia în sensul ei fundamental este într-adevăr ocultată întrucâtva de faptul că în *Fundamentele întregii teorii a științei,* Fichte începe prin a reflecta asupra principiului identității. Însă în discuțiile ulterioare el reușește să expună destul de clar perspectiva sa asupra caracterului derivat al logicii formale. Iar perspectiva aceasta este oricum impusă de insistența sa asupra faptului că *Wissenschaftslehre* este știința fundamentală.

Mai putem adăuga că atunci când deduce propozițiile fundamentale ale filosofiei, Fichte începe prin a deduce categoriile. După părerea sa, deducția lui Kant nu era suficient de sistematică. Dacă începem însă cu auto-postularea eului, ele pot fi deduse succesiv pe parcursul reconstrucției conștiinței. Așadar, prima propoziție fundamentală ne furnizează categoria realității. Căci „ceea ce este postulat prin simpla postulare a unui lucru... este realitatea sa, esența sa [*Wesen*]".[1] Evident, cea de-a doua propoziție ne furnizează categoria negației, iar cea de-a treia pe aceea a limitării sau determinației.

8. Ideea limitării reciproce oferă temeiul dublei deducții a conștiinței, pe care Fichte o consideră necesară. Să luăm enunțul că eul absolut postulează înlăuntrul său un eu finit și un non-eu finit, care se limitează reciproc sau se determină unul pe celălalt. Acesta implică două propoziții. Una este aceea că eul absolut se postulează pe sine ca fiind limitat de non-eu. Cealaltă este că eul absolut postulează (înlăuntrul său) non-eul ca fiind limitat sau determinat de către eu (finit). Iar aceste două propoziții sunt, respectiv, propozițiile fundamentale ale deducțiilor teoretică și practică ale conștiinței. Dacă privim eul ca fiind influențat de non-eu, putem realiza deducția teoretică a conștiinței, care ia în calcul ceea ce Fichte numește seriile „reale" de acțiuni, adică acele acțiuni ale eului, așa cum sunt ele determinate de non-eu. Senzația, de exemplu, aparține acestei clase de acțiuni. Dacă însă considerăm eul ca influențând non-eul, putem realiza deducția practică a conștiinței, care ia în calcul seriile „ideale" de acțiuni, incluzând, de exemplu, dorința și acțiunea liberă.

Cele două deducții sunt desigur complementare, formând împreună deducția filosofică totală sau reconstrucția conștiinței. În același timp, deducția teoretică este

---

[1] *F*, I, p. 99; *M*, I, p. 293. [*Grundlage*]

subordonată celei practice. Căci eul absolut este o străduanie infinită către realizarea de sine prin intermediul activității morale libere, iar non-eul, lumea naturii, este un mijloc sau un instrument pentru atingerea acestui scop. Deducția practică ne furnizează motivul pentru care eul absolut postulează non-eul ca fiind limitativ și afectând eul finit; tot ea ne indică granițele eticii. Într-adevăr, teoria lui Fichte despre drepturi și cea despre principii sunt o continuare a deducției practice, așa cum este ea prezentată în original în *Wissenschaftslehre*. După cum am precizat deja, filosofia lui Fichte este în esență un idealism etic dinamic.

Nu putem discuta aici toate etapele deducției conștiinței a lui Fichte. Și chiar dacă ar fi posibil, lucrul acesta nu ar fi deloc dezirabil. Însă în următoarele două secțiuni vor fi amintite unele aspecte ale deducțiilor teoretică și practică, pentru a-i oferi cititorului o idee mai clară despre gândirea lui Fichte.

9. În sistemul idealist al lui Fichte, orice activitate trebuie să trimită în ultimă instanță la eul însuși, adică la eul absolut, iar non-eul trebuie să existe doar pentru conștiință. Căci pentru a accepta conceptul unui non-eu care există relativ independent de orice conștiință și care influențează eul, ar însemna să acceptăm din nou conceptul de lucru în sine și să abandonăm idealismul. Este în același timp evident că din punctul de vedere al conștiinței obișnuite, există o distincție între reprezentare (*Vorstellung*) și lucru. Noi nutrim convingerea spontană că suntem influențați de lucruri care există independent de eu. Și după toate aparențele convingerea aceasta este întru totul întemeiată. Prin urmare, îi revine lui Fichte obligația de a arăta, într-o manieră consistentă cu poziția idealistă, cum se naște punctul de vedere al conștiinței obișnuite și în ce fel, pornind de la acest punct de vedere, convingerea noastră spontană în existența unei naturi obiective este într-un anume sens întemeiată. Căci țelul filosofiei idealiste este acela de a explica datele conștiinței pe principii idealiste, iar nu de a le nega.

În mod evident, Fichte trebuie să-i atribuie eului puterea de a da naștere ideii unui non-eu care există în mod independent, când de fapt acesta depinde de eu, astfel încât activitatea non-eului este în ultimă instanță activitatea eului însuși. Tot la fel de evident este faptul că puterea aceasta trebuie să-i fie atribuită mai degrabă eului absolut decât sinelui individual, și că ea trebuie să funcționeze spontan, inevitabil și fără intervenția conștiinței. Pentru a spune lucrurilor pe nume, atunci când intră în scenă conștiința, demersul trebuie să fi avut deja loc. El trebuie să se desfășoare sub nivelul conștiinței. Altfel ar fi imposibilă explicarea convingerii noastre spontane că natura există independent de eu. Cu alte cuvinte, pentru conștiința empirică natura trebuie să fie ceva dat. Doar filosoful este acela care, în cadrul reflecției transcendentale, retrasează cu ajutorul conștiinței activitatea eficientă a eului absolut, care are loc de

fapt fără medierea conștiinței. Pentru cel ce nu e filosof și pentru conștiința empirică a filosofului însuși, lumea naturală este ceva dat, o situație în care eul finit se găsește pur și simplu.

Puterea aceasta este numită de către Fichte puterea imaginației sau, mai exact, puterea eficientă a imaginației sau puterea imaginației eficiente. Puterea imaginației a jucat un rol proeminent în filosofia lui Kant, unde a servit ca legătură indispensabilă între sensibilitate și intelect[1]. Însă o dată cu Fichte ea capătă un rol deosebit în întemeierea conștiinței obișnuite sau empirice. Ea nu este, bineînțeles, un fel de a treia forță adăugată eului și non-eului: este activitatea eului însuși, adică eul absolut. În scrierile sale mai timpurii, se poate ca Fichte să lase uneori impresia că vorbește despre activitatea sinelui individual, însă atunci când își revizuiește sistemul protestează spunând că nu s-a referit niciodată la acesta.

În ceea ce el numește o istorie pragmatică a conștiinței[2], Fichte zugrăvește eul ca limitându-și spontan propria activitate și astfel postulându-se ca fiind pasiv, afectat din afară. Prin urmare, starea sa este aceea de senzație (*Empfindung*). Însă activitatea eului se reafirmă pe sine, ca să spunem așa, și obiectivează senzația. Altfel spus, în cadrul activității orientate către exterior a intuiției, eul atribuie în mod spontan senzația unui non-eu. Iar faptul acesta întemeiază distincția dintre reprezentare sau imagine (*Bild*) și lucru. În conștiința empirică, sinele finit privește distincția dintre imagine și lucru ca pe o distincție între o modificare subiectivă și un obiect care există independent de propria sa activitate. Căci acesta ignoră faptul că proiecția non-eului este rezultatul imaginației eficiente care funcționează la un nivel infra-conștient.

Așa stând lucrurile, conștiința presupune nu doar un non-eu nedeterminat, ci și obiecte concrete și distincte. Iar dacă e să existe obiecte ce pot fi distinse, trebuie să existe o sferă comună în care și în relație cu care obiectele să se excludă reciproc unele pe altele. Pornind de aici, puterea imaginației dă naștere spațiului, extins, continuu și divizibil în mod nedefinit, ca formă de intuiție.

Tot așa, trebuie să existe o înșiruire temporală ireversibilă de acest fel, astfel încât să fie posibile acțiunile succesive ale intuiției și astfel încât dacă o anumită acțiune a intuiției se produce la un moment dat, orice altă posibilitate să fie exclusă în momentul respectiv. Prin urmare, imaginația eficientă postulează în mod convenabil timpul ca pe o a doua formă a intuiției. Nu mai e nevoie să o spunem, formele spațiului și

---

[1] Vezi vol. VI, cap. XII [*Kant (3)*], 5 par. 1-13.

[2] Aceasta apare în *Fundamentele întregii teorii a științei*. O analiză mai detaliată a unora dintre etape este oferită în *Principii generale ale esenței teoriei științei*.

timpului sunt produse în mod spontan prin activitatea eului pur sau absolut: ele nu sunt postulate în mod conștient și deliberat.

Evoluția conștiinței presupune însă ca rezultatul imaginației creatoare să fie redat într-o formă cât mai precisă. Iar lucrul acesta se realizează prin intermediul facultăților înțelegerii și judecării. La nivelul intelectului, eul „fixează" (*fixiert*) reprezentările sub formă de concepte, în vreme ce se afirmă că facultatea de judecare transformă aceste concepte în obiecte *ale gândirii*, în sensul că ele ajung să existe nu doar *în* ci și *pentru* intelect. Prin urmare, atât intelectul cât și facultatea de judecare sunt necesare înțelegerii în sens deplin. „Nimic în intelect, nimic în puterea de judecare: nimic în puterea de judecare, nimic în intelect *pentru intelect*..."[1] Așadar, intuiția sensibilă este centrată, ca să spunem așa, asupra obiectelor particulare; însă la nivelul intelectului și al facultății de judecare aflăm abstragerea obiectelor particulare și elaborarea judecăților universale. În consecință, în istoria pragmatică a conștiinței constatăm că eul se ridică deasupra activității inconștiente a imaginației eficiente și că dobândește, ca să spunem așa, o anumită libertate de mișcare.

Conștiința de sine, însă, are nevoie de mai mult decât de facultatea de a abstrage de la obiectele particulare în favoarea universalului. Ea presupune puterea de a abstrage pornind de la obiecte în general, pentru a putea reflecta asupra subiectului. Iar facultatea aceasta a abstragerii absolute, după cum o numește Fichte, este rațiunea (*Vernunft*). Atunci când rațiunea abstrage pornind de la sfera non-eului, rămâne eul, și astfel avem conștiința de sine. Însă nu poți elimina cu totul eul-obiect, identificându-te în conștiință cu eul-subiect. Altfel spus, conștiința de sine pură, în care eul-subiect ar fi complet transparent pentru sine, este un ideal care nu poate fi de fapt realizat niciodată, ci către care nu poți decât să tinzi. „Cu cât un anumit individ se poate cerceta mai bine pe sine însuși (ca obiect), cu atât conștiința sa de sine empirică se apropie mai mult de conștiința de sine pură."[2]

Puterea rațiunii este bineînțeles aceea care îi permite filosofului să perceapă eul pur și să reconstituie, în reflecția transcendentală, activitatea sa eficientă în înaintarea către conștiința de sine. Am văzut însă că intuiția intelectuală a eului absolut nu se găsește niciodată altfel decât în amestec cu alte elemente. Nici măcar filosoful nu poate să ajungă la idealul a ceea ce Fichte numește conștiința de sine pură.

10. Deducția practică a conștiinței se află, ca să spunem așa, în spatele demersului imaginației eficiente și dezvăluie întemeierea acesteia în natura eului absolut ca

---

[1] *F*, I, p. 242; *M*, I, p. 435. [*Grundlage*]
[2] *F*, I, p. 244; *M*, I, p. 437. [*Grundlage*]

năzuință infinită (*ein unendliches Streben*). Într-adevăr, dacă vorbim despre năzuință, avem în mod firesc tendința să ne gândim la năzuința către ceva. Altfel spus, presupunem existența non-eului. Dar dacă începem cu eul absolut ca năzuință infinită, este evident că nu putem presupune existența non-eului. Căci asta ar fi același lucru cu a reintroduce lucrul în sine kantian. În același timp, insistă Fichte, năzuința presupune o contra-mișcare, o contra-năzuință, o piedică sau un obstacol. Căci dacă nu ar întâmpina nici o rezistență, nici un obstacol sau nici o piedică, s-ar declara satisfăcută și ar înceta să mai fie o năzuință. Însă eul absolut nu poate înceta să fie o năzuință. Prin urmare, tocmai natura eului absolut impune postularea non-eului de către imaginația eficientă, altfel spus de către eul absolut în activitatea sa „reală".

Chestiunea poate fi astfel exprimată. Eul absolut trebuie să fie conceput ca activitate. Iar activitatea aceasta este în esență o năzuință infinită. Însă după Fichte năzuința implică o depășire, iar depășirea implică un obstacol de depășit. Prin urmare, eul trebuie să postuleze non-eul, natura, ca pe un obstacol care trebuie depășit, ca pe o piedică ce trebuie zădărnicită. Cu alte cuvinte, natura este un mijloc sau un instrument necesar pentru realizarea de sine morală a eului. Este un spațiu de manevră.

Fichte nu pleacă însă direct de la conceptul de eu ca năzuință către postularea non-eului. El susține mai întâi că năzuința capătă forma concretă a impulsului sau motivației (*Trieb*) infraconștiente și că impulsul acesta există „pentru eu" în forma sentimentului (*Gefühl*). Apoi, impulsul sau motivația tinde, după cum spune Fichte, să devină cauzalitate, să realizeze ceva în afara sa. Și totuși, considerat ca simplu impuls, nu poate să realizeze nimic. În consecință, sentimentul pe care îl trezește impulsul sau motivația este sentimentul de constrângere, de a nu fi în stare, de a fi împiedicat. Iar eul care are acest sentiment este obligat să postuleze non-eul ca pe sentimentul unui nu-știu-ce, al unui obstacol sau al unei piedici. Așa că impulsul poate deveni apoi „impuls *către obiect*"[1].

Merită să remarcăm faptul că pentru Fichte sentimentul este baza oricărei convingeri privind existența realității. Eul simte impulsul sau motivația ca pe o putere ori forță (*Kraft*) care este obstrucționată. Sentimentul de forță și sentimentul de obstrucționare merg mână în mână. Iar sentimentul care rezultă este temelia convingerii privind realitatea. „Aici se găsește temelia întregii realități. Numai datorită relației dintre sentiment și eu... realitatea este posibilă pentru eu, fie că este vorba de eu sau de non-eu."[2] Credința în realitate se întemeiază în ultimă instanță pe sentiment, nu pe vreun argument teoretic.

---

[1] *F*, I, p. 291; *M*, I, p. 483. [*Grundlage*]
[2] *F*, I, p. 301: *M*, I, p. 492. [*Grundlage*]

Dar sentimentul de impuls ca forță reprezintă un grad rudimentar al reflecției. Căci eul însuși este impulsul care este simțit. Deci sentimentul este sentimentul de sine. Iar Fichte trasează elaborarea acestei reflecții pe parcursul unor secțiuni succesive ale deducției practice a conștiinței. Vedem, de exemplu, cum impulsul sau motivația ca atare devine mai precisă, luând forma unor impulsuri sau dorințe distincte, și vedem cum se dezvoltă în eu sentimente distincte de satisfacție. Însă în măsura în care eul este o năzuință infinită, acesta este incapabil să se rezume la vreo satisfacție anume sau la vreo sumă de satisfacții. Și observăm că eul tinde către un țel ideal în virtutea activității sale libere. Și totuși țelul acesta se îndepărtează mereu. Într-adevăr, așa și trebuie să o facă, dacă e ca eul să fie o năzuință infinită sau nesfârșită. Prin urmare, în cele din urmă avem acțiune de dragul acțiunii, chiar dacă în teoria sa etică Fichte ne arată cum se împlinește năzuința infinită a eului absolut după o libertate totală și după stăpânirea de sine, în măsura în care e posibil acest lucru, prin intermediul unei serii de acțiuni morale determinate în lume, care postulează, trebuie spus, convergența vocațiilor morale determinate a subiecților finiți către un țel ideal.

În elaborarea sa detaliată, deducția practică a conștiinței, întreprinsă de Fichte, este vestită pentru dificultatea cu care e urmărită. Însă este destul de limpede că pentru Fichte eul este de la bun început eul activ în plan moral. Altfel spus, eul este astfel în mod potențial. Iar actualizarea naturii potențiale a eului este cea care revendică postularea non-eului și întregul demers al imaginației eficiente. În spatele, ca să spunem așa, al activității teoretice a eului rezidă natura sa, ca năzuință, impuls sau motivație. De exemplu, formarea reprezentării (*Vorstellung*) este rezultatul facultății teoretice, nu a celei practice sau a impulsului ca atare. Însă formarea ei presupune motivația de a realiza reprezentarea (*der Vorstellungstrieb*). Invers, postularea lumii sensibile este necesară pentru ca năzuința sau motivația fundamentală să poată lua forma determinată a activității morale libere orientate către un țel ideal. Astfel, cele două deducții sunt complementare, chiar dacă deducția teoretică își găsește explicația ultimă în cea practică. În acest sens, Fichte se străduiește să satisfacă în maniera sa proprie cerințele doctrinei kantiene a primatului rațiunii practice.

Putem de asemenea să afirmăm că în deducția sa practică a conștiinței, Fichte caută să depășească dihotomia, prezentă în filosofia kantiană, între natura înaltă și cea măruntă a omului, între om ca agent moral și om ca un complex de instincte și impulsuri. Căci aceeași motivație fundamentală este reprezentată ca luând forme diferite, până la aceea a activității morale libere. Cu alte cuvinte, Fichte vede viața morală mai degrabă ca pe o elaborare a vieții instinctuale și pulsionale, decât ca pe o revoltă la adresa acesteia. Și găsește chiar o prefigurare a imperativului categoric la nivelul dorului fizic (*Sehnen*) și al dorinței. În etica sa, el trebuie bineînțeles să țină

seama de faptul că pot să existe, şi adesea chiar există, conflicte între vocea datoriei şi revendicările dorinţei senzuale. Dar el caută să soluţioneze această problemă în cadrul unei perspective unificate asupra activităţii eului în general.

11. Dintr-un anumit punct de vedere, deducţia conştiinţei realizată de Fichte poate fi privită ca o expunere sistematică a condiţiilor conştiinţei, aşa cum o cunoaştem. Iar dacă ea este privită doar din această perspectivă, întrebările referitoare la relaţiile temporale sau istorice dintre diferitele condiţii sunt irelevante. De exemplu, Fichte presupune că relaţia subiect-obiect este esenţială pentru conştiinţă. Iar în acest caz, ca să existe conştiinţa trebuie să existe atât subiectul cât şi obiectul, atât eul cât şi non-eul. Ordinea istorică în care apar aceste condiţii este irelevantă pentru validitatea acestui enunţ.

Însă, aşa cum am văzut, deducţia conştiinţei este de asemenea o metafizică idealistă, iar eul pur trebuie să fie interpretat ca o activitate supra-individuală şi transfinită, aşa-zisul eu absolut. Prin urmare este de înţeles de ce studentul lui Fichte îl întreabă pe filosof dacă acesta consideră că eul absolut postulează lumea sensibilă înaintea eului finit, simultan cu acesta sau prin acesta.

La prima vedere cel puţin, aceasta pare a fi o întrebare naivă. Punctul de vedere temporal, istoric, trebuie să o spunem, presupune pentru Fichte constituirea conştiinţei empirice. Prin urmare, deducţia transcendentală a conştiinţei empirice transcende în mod necesar ordinea temporală şi istorică şi posedă caracterul atemporal al unei deducţii logice. La urma urmelor, succesiunea temporală este ea însăşi dedusă. Fichte nu intenţionează nicidecum să nege punctul de vedere al conştiinţei empirice, după care natura precedă instanţele finite ale sinelui. El este interesat de întemeierea, nu de negarea ei.

Însă chestiunea nu este chiar atât de simplă. În filosofia kantiană, mintea omenească este aceea care exercită o activitate constitutivă, conferind formă *a priori* realităţii fenomenale. Într-adevăr, în cadrul acestei activităţi mintea acţionează spontan şi inconştient, şi acţionează ca minte în sine, ca subiect în sine, mai degrabă decât ca mintea unei persoane concrete. Dar cu toate acestea mintea omenească, nu mintea divină este cea despre care se afirmă că exercită această activitate. Iar dacă eliminăm lucrul în sine şi ipostaziem eul transcendental kantian ca eu absolut metafizic, este cât se poate de firesc să ne întrebăm dacă eul absolut postulează natura în mod nemijlocit sau prin medierea nivelurilor infra-conştiente, ca să spunem aşa, ale fiinţei umane. La urma urmei, deducţia conştiinţei a lui Fichte sugerează nu de puţine ori a doua alternativă. Iar dacă chiar asta este ceea ce vrea să spună filosoful, atunci el se confruntă cu o dificultate evidentă.

Din fericire, Fichte răspunde la întrebare în termeni expliciţi. La începutul deducţiei practice a conştiinţei, el atrage atenţia asupra unei aparente contradicţii. Pe de o

parte, eul ca inteligență depinde de non-eu. Pe de altă parte, se spune despre eu că determină non-eul, și prin urmare trebuie să fie independent de acesta. Contradicția este depășită (adică se demonstrează că ea este numai aparentă) atunci când înțelegem că eul absolut determină nemijlocit non-eul care intră în reprezentare (*das vorzustellende Nicht-Ich*), însă determină în manieră *indirectă* eul ca inteligență (eul care reprezintă, *das vorstellende Ich*), adică prin intermediul non-eului. Cu alte cuvinte, eul absolut nu postulează lumea prin eul finit, ci în manieră nemijlocită. Și același lucru este clar stipulat într-un pasaj din prelegerile despre *Datele conștiinței*, la care s-a făcut deja aluzie. „Lumea materială a fost dedusă încă demult ca limitare absolută a puterii eficiente a imaginației. Însă nu am precizat încă în mod limpede și explicit dacă puterea eficientă din această funcție este manifestarea de sine a vieții ca atare sau dacă este manifestarea vieții individuale; dacă, mai precis, lumea materială este postulată prin intermediul vieții identice cu sine sau prin individ ca atare... Nu individul ca atare, ci viața singură este cea care intuiește obiectele lumii materiale."[1]

Elaborarea acestui punct de vedere presupune în mod evident ca Fichte să se îndepărteze de punctul său kantian de plecare, și ca eul pur, un concept la care s-a ajuns prin reflecția asupra conștiinței umane, să devină Ființa absolută care se manifestă în lume. Și chiar aceasta este calea pe care o urmează Fichte în filosofia sa de mai târziu, de care aparțin prelegerile despre *Datele conștiinței*. Însă, așa cum se va vedea mai târziu, el nu va reuși niciodată de fapt să dea drumul frânghiei pe care s-a urcat ca să ajungă la idealismul metafizic. Și cu toate că vede în mod limpede natura ca fiind postulată de către Absolut ca teren al activității morale, el va susține până la capăt că lumea există numai în și pentru conștiință. Așadar, cu excepția refuzului explicit de a accepta că lucrurile materiale sunt postulate „prin individul ca atare", poziția sa rămâne ambiguă. Căci cu toate că se spune despre conștiință că este conștiința Absolutului, se afirmă de asemenea despre Absolut că este conștient prin intermediul omului, și nu în sine, considerat în mod independent de om.

F, II, p. 614; (nu este inclus în *M*). [*Die Tatsachen*]

CAPITOLUL III

FICHTE (2)

Observaţii introductive – Conştiinţa morală comună şi ştiinţa eticii – Natura morală a omului – Principiul suprem al moralităţii şi condiţia formală a moralităţii acţiunilor – Conştiinţa ca reper infailibil – Aplicaţii filosofice ale legii morale formale – Ideea vocaţiei morale şi perspectiva generală a lui Fichte asupra realităţii – O comunitate a eurilor în lume, drept condiţie a conştiinţei de sine – Principiul sau regula dreptului – Deducţia şi natura statului – Statul comercial închis – Fichte şi naţionalismul.

1. În secţiunea despre viaţa şi opera lui Fichte am văzut că el a publicat *Fundamentele dreptului natural* în 1796, cu doi ani înainte de publicarea *Sistemului eticii*. În opinia lui, teoria drepturilor şi a societăţii politice ar putea să fie, şi trebuie să fie, dedusă în mod independent de deducţia principiilor moralei. Asta nu înseamnă că Fichte credea că cele două ramuri ale filosofiei nu au nici o conexiune între ele. În primul rând, cele două deducţii posedă o rădăcină comună în conceptul de sine ca năzuinţă şi activitate liberă. În al doilea rând, sistemul drepturilor şi societăţii politice furnizează un domeniu de aplicaţie pentru legea morală. Însă Fichte era de părere că domeniul acesta este exterior moralei, în sensul că nu este o deducţie pornind de la principiul etic fundamental, ci un cadru în care, şi în raport cu care poate fi aplicată legea morală. De exemplu, omul poate avea datorii morale faţă de stat, iar statul trebuie să asigure acele condiţii în care viaţa morală să se poată desfăşura. Însă statul însuşi este dedus ca un dispozitiv sau mijloc necesar la modul ipotetic pentru a apăra şi proteja sistemul de drepturi. Dacă natura morală a omului ar fi pe deplin dezvoltată, statul s-ar dezintegra. Pe de altă parte, chiar dacă dreptul proprietăţii private primeşte din partea eticii ceea ce Fichte numeşte o confirmare suplimentară, se presupune că deducţia sa iniţială este independentă de etică.

Unul dintre principalele motive pentru care Fichte face distincţia aceasta între teoria drepturilor şi teoria politică, pe de o parte, şi etică, pe de altă parte, este acela că el consideră că etica se ocupă de morala interioară, de conştiinţă şi de principiul formal al moralei, pe când teoria drepturilor şi a societăţii politice se ocupă de relaţiile externe dintre fiinţele umane. Mai mult, dacă se afirmă că doctrina drepturilor poate fi privită ca o etică aplicată, în sensul că poate fi dedusă ca aplicaţie a legii morale, Fichte refuză să accepte adevărul acestui argument. Faptul că am un drept nu înseamnă

neapărat că sunt obligat să mi-l exercit. Iar binele comun poate să însemne în unele ocazii o restrângere sau o limitare a exercitării drepturilor. Însă legea morală este categorică: ea spune doar „Fă acest lucru" sau „Nu fă acel lucru". Prin urmare, sistemul drepturilor nu poate fi dedus din legea morală, deşi suntem, desigur, obligaţi moral să respectăm sistemul drepturilor aşa cum este el instituit într-o comunitate. În sensul acesta, legea morală conferă o confirmare suplimentară drepturilor, însă ea nu este sursa lor iniţială.

În opinia lui Hegel, Fichte nu a reuşit realmente să depăşească formalismul eticii kantiene, chiar dacă a furnizat unele dintre elementele necesare pentru a face acest lucru. Într-adevăr, Hegel şi nu Fichte a fost acela care a sintetizat conceptele de drept, morală interioară şi societate în conceptul general al vieţii etice a omului. Însă motivul principal pentru care am stăruit în prima secţiune a acestui capitol asupra distincţiei lui Fichte dintre doctrina drepturilor şi teoria etică este acela că îmi propun să tratez teoria morală a filosofului înainte de a schiţa teoria sa asupra drepturilor şi statului. Căci altfel procedura aceasta ar putea să lase impresia greşită că Fichte a privit teoria drepturilor ca fiind dedusă din legea morală.

2. Există două căi, spune Fichte, pe care un om poate ajunge să ia cunoştinţă de natura sa morală, de faptul că e supus unui imperativ moral. În primul rând, el poate avea această cunoaştere la nivelul conştiinţei morale comune. Altfel spus, el poate fi conştient datorită conştiinţei sale de un imperativ moral care îi spune să facă un lucru şi să nu facă un altul. Iar înţelegerea aceasta nemijlocită este întru totul suficientă pentru ca omul să ştie care îi sunt datoriile şi cum ar trebui să se comporte în plan moral. În al doilea rând, un om poate să ia drept un dat conştiinţa morală obişnuită, şi îi poate cerceta temeiurile. Iar deducţia sistematică a conştiinţei morale pornind de la rădăcinile sale în eu este ştiinţa eticii, şi ea furnizează „cunoaşterea dobândită prin învăţare"[1]. Într-un anumit sens, desigur, cunoaşterea aceasta dobândită prin învăţare lasă totul aşa cum era înainte. Ea nu creează obligaţii şi nici nu substituie un set nou de datorii în locul acelora de care omul este deja conştient în virtutea conştiinţei sale. Ea nu îi conferă omului o natură morală. Dar îi poate permite să-şi înţeleagă natura sa morală.

3. Ce se înţelege prin natura morală a omului? Fichte ne spune că există la om o înclinaţie de a săvârşi anumite acţiuni doar de dragul de a le săvârşi, indiferent de intenţiile sau scopurile exterioare, şi de a nu realiza alte acţiuni pur şi simplu doar pentru a nu le realiza, de asemenea indiferent de intenţiile sau scopurile exterioare. Iar natura omului, în măsura în care înclinaţia aceasta se manifestă în mod necesar

---

[1] *F*, IV, p. 122; *M*, II, p. 516. [*Das System der Sittenlehre*]

la el, este „natura sa morală sau etică"[1]. Și sarcina eticii este aceea de a înțelege temeiurile acestei naturi morale.

Eul este activitate, năzuință. Iar așa cum am văzut atunci când am cercetat deducția practică a conștiinței, forma fundamentală luată de năzuința care constituie eul este impulsul sau motivația infraconștientă. Prin urmare, dintr-un anumit punct de vedere omul este un sistem de impulsuri, impulsul care poate fi atribuit sistemului ca întreg fiind acela al autoconservării. Privit din această perspectivă, omul poate fi descris ca un produs organizat al naturii. Iar dacă sunt conștient de mine ca sistem de impulsuri, pot să spun: „Găsesc că sunt un produs organizat al naturii"[2]. Altfel spus, mă postulez sau mă afirm pe mine însumi ca fiind aceasta atunci când mă consider a fi obiect.

Dar omul este de asemenea inteligență, subiect al conștiinței. Iar ca subiect al conștiinței, eul tinde în mod necesar sau este constrâns să se determine pe sine doar prin sine; cu alte cuvinte, este o năzuință către libertatea deplină și către independență. Așadar, în măsura în care impulsurile naturale și dorințele care îi sunt proprii omului, ca produs al naturii, tind către satisfacere prin mijlocirea unei relații cu un obiect natural determinat și par, în consecință, să depindă de acel obiect, este de înțeles că noi deosebim aceste impulsuri de impulsul spiritual al eului ca inteligență, adică impulsul către autodeterminarea totală. Vorbim despre dorințe mărunte și înalte, despre sfera necesității și sfera libertății, și introducem o dihotomie în natura umană.

Fichte nu neagă, desigur, că distincțiile acestea ar avea, ca să spunem așa, valoare de schimb. Căci omul poate fi privit din două puncte de vedere, ca obiect și ca subiect. Așa cum am văzut, pot fi conștient de mine ca obiect în natură, ca produs organizat al naturii, și pot fi conștient de mine ca subiect pentru a cărui conștiință există natura, incluzându-mă și pe mine ca obiect. În acest sens distincția lui Kant dintre aspectele fenomenale și noumenale ale omului este întemeiată.

În același timp, Fichte insistă asupra faptului că distincția aceasta nu este ultimă. De exemplu, impulsul natural care urmărește satisfacerea și impulsul spiritual care urmărește libertatea și independența depline sunt, din punct de vedere transcendental sau fenomenal, un singur impuls. Este o mare greșeală să se presupună că omul, ca produs organizat al naturii, reprezintă sfera unui simplu mecanism. După cum afirmă Fichte: „Nu sunt înfometat pentru că hrana există, ci un anumit obiect devine hrană pentru mine, căci sunt înfometat"[3]. Organismul se afirmă pe sine: el tinde către activitate. Și în esență același impuls către auto-activitate este cel care reapare

---

[1] *F*, IV, p. 13; *M*, II, p. 407. [*Sittenlehre*]
[2] *F*, IV, p. 122; *M*, II, p. 516. [*Sittenlehre*]
[3] *F*, IV, p. 124; *M*, II, p. 518. [*Sittenlehre*]

sub forma impulsului spiritual către dobândirea libertății totale. Căci impulsul acesta fundamental nu poate fi domolit și redus la tăcere în virtutea unei satisfaceri senzoriale trecătoare, ci el tinde, ca să spunem așa, către infinitate. Este desigur adevărat că impulsul sau năzuința fundamentală nu ar putea lua forma unui impuls spiritual superior în absența conștiinței. Conștiința este într-adevăr o linie de demarcație între om, ca produs organizat al naturii, și omul ca eu rațional, ca spirit. Însă din punct de vedere filosofic, există în ultimă instanță un singur impuls, iar omul este subiect și obiect în același timp. „Impulsul meu ca ființă a naturii și tendința mea ca spirit pur: sunt ele două impulsuri diferite? Nu, din punct de vedere transcendental sunt unul și același impuls original care constituie ființa mea: doar că este privit din două unghiuri diferite. Altfel spus, sunt subiect-obiect, iar ființa mea autentică constă din identitatea și inseparabilitatea celor două. Dacă mă privesc ca pe un *obiect*, determinat întru totul de legile intuiției senzoriale și ale gândirii discursive, atunci ceea ce este de fapt unicul meu impuls devine pentru mine un impuls natural, căci din acest punct de vedere eu însumi sunt natură. Dacă mă privesc ca subiect, impulsul devine pentru mine un impuls pur spiritual sau legea autodeterminării. Toate fenomenele eului rezidă doar în reciprocitatea acestor două impulsuri, iar aceasta este de fapt relația reciprocă *a unuia și aceluiași impuls cu sine însuși.*"[1]

Teoria aceasta a unității omului în privința unui singur impuls are consecințe importante în etică. Fichte face o distincție între libertatea formală și cea materială. Libertatea formală presupune doar prezența conștiinței. Chiar dacă un om și-ar urma întotdeauna impulsurile naturale orientate către plăcere, el ar face-o în mod liber dacă ar acționa în manieră conștientă și deliberată[2]. Libertatea materială, însă, este exprimată printr-o serie de acțiuni care tind către obținerea independenței totale a eului. Iar acestea sunt acțiunile morale. Prin urmare, dacă am introduce această distincție, ne-am confrunta cu dificultatea de a nu putea atribui vreun conținut acțiunii morale. Căci am avea, pe de o parte, acțiunile realizate în conformitate cu impulsul natural, care ajung să fie determinate de referința lor la obiecte particulare, iar pe de altă parte acțiunile care exclud orice determinare prin obiecte particulare și care sunt realizate numai în acord cu ideea de libertate de dragul libertății. Iar această a doua clasă de acțiuni ar părea cu totul nedeterminată. Însă Fichte răspunde că trebuie să

F, IV, p. 130; *M*, II, p. 524. [*Sittenlehre*]

Există la om anumite activități, de exemplu circulația sanguină, de care el nu este conștient în mod nemijlocit, ci doar mijlocit. Și nu se poate spune că le controlează. Însă atunci când sunt conștient în mod nemijlocit de un impuls sau de o dorință, sunt liber, presupune Fichte, să mi le satisfac sau să nu mi le satisfac.

facem o sinteză care este impusă de faptul că impulsul sau tendința care constituie natura omului este în ultimă instanță un impuls unic. Impulsul inferior sau forma inferioară a impulsului unic trebuie să-și sacrifice scopul, anume plăcerea, în vreme ce impulsul înalt sau forma elevată a impulsului unic trebuie să-și sacrifice puritatea, anume lipsa determinării de către vreun obiect.

Exprimată în maniera aceasta abstractă, ideea lui Fichte despre sinteză poate părea extrem de obscură. Însă noțiunea fundamentală este destul de clară. De exemplu, este clar că nu i se cere agentului moral să înceteze a mai desfășura acele acțiuni la care îl îndeamnă impulsul natural, ca de pildă să mănânce și să bea. Nu i se cere să încerce să trăiască ca un spirit fără corp. Ceea ce i se cere este ca acțiunile sale să nu fie realizate doar de dragul satisfacerii imediate, ci ca ele să se înscrie într-o serie care să conveargă către un scop ideal, pe care omul să și-l stabilească sieși ca subiect spiritual. În măsura în care omul îndeplinește această cerință, el își desăvârșește natura sa morală.

Lucrul acesta sugerează, desigur, că viața morală implică substituirea unui scop în locul altuia, a unui ideal spiritual în locul satisfacerii naturale și a plăcerii. Dar ideea aceasta poate părea a se afla în contradicție cu imaginea lui Fichte despre moralitate ca presupunând întreprinderea unor anumite acțiuni doar de dragul de a le întreprinde și neîndeplinirea unor alte acțiuni doar de dragul de a nu le întreprinde. Însă idealul spiritual în chestiune este pentru Fichte auto-activitatea, acțiunea determinată numai de către eu. Iar ideea lui este că o astfel de acțiune trebuie să ia forma unei serii de acțiuni determinate în lume, chiar dacă ele trebuie să fie în același timp determinate de eul însuși și să exprime libertatea mai degrabă decât supunerea față de lumea naturală. Ceea ce înseamnă de fapt că acțiunile ar trebui să fie realizate fără vreun motiv anume.

Se poate spune, prin urmare, că Fichte face o încercare clară de a expune unitatea naturii umane și de a arăta că există o continuitate între viața omului ca organism natural și viața omului ca subiect spiritual al conștiinței. În același timp, influența formalismului kantian este foarte accentuată. Și poate fi cu ușurință observată în expunerea principiului moralei de către Fichte.

4. Atunci când vorbește despre eu privit doar ca *obiect*, Fichte afirmă: „caracterul esențial al eului, prin care se distinge de tot ceea ce îi este exterior, constă într-o tendință către auto-activitate [*Selbstthätigkeit*] de dragul auto-activității; iar tendința aceasta este ceea ce este gândit atunci când este gândit eul în și pentru sine, fără referire la nimic din afara sa".[1] Însă eul ca subiect, ca inteligență, este cel care se gândește pe

---

[1] *F*, IV, p. 29; *M*, II, p. 423. [*Sittenlehre*]

sine ca obiect. Iar atunci când se gândește pe sine ca tendință către activitate de sine doar în scopul activității de sine, el se gândește în mod necesar ca fiind liber, ca fiind capabil să realizeze activitatea de sine absolută, ca pe o putere de auto-determinare. Mai mult, eul nu se poate concepe pe sine în acest fel fără a se concepe ca fiind supus legii, legea de a se determina pe sine în conformitate cu conceptul de autodeterminare. Altfel spus, dacă eu concep esența mea obiectivă ca pe o putere de autodeterminare, puterea de a realiza activitatea de sine absolută, trebuie de asemenea să mă concep pe mine ca fiind obligat să actualizez această esență.

Avem, prin urmare, cele două idei de libertate și de lege. Dar așa cum eul ca subiect și eul ca obiect, deși distincte în conștiință, sunt inseparabile și în ultimă instanță unul și același, tot așa și ideile de libertate și lege sunt inseparabile și în final una și aceeași idee. „Atunci când te gândești pe tine ca fiind liber, ești obligat să-ți gândești libertatea ca supunându-se unei legi; iar atunci când gândești această lege, ești obligat să te gândești ca fiind liber. Libertatea nu decurge din lege tot așa cum nici legea nu decurge din libertate. Ele nu sunt două idei, dintre care una să poată fi gândită ca fiind dependentă de cealaltă, ci sunt una și aceeași idee; este o sinteză completă."[1]

Pe calea aceasta oarecum întortocheată Fichte deduce principiul fundamental al moralei, „ideea necesară a inteligenței care trebuie să-și determine libertatea numai și numai în conformitate cu conceptul de independență [*Selbständigkeit*]"[2]. Ființa liberă trebuie să-și supună libertatea unei legi, anume legea completei autodeterminări sau a independenței absolute (absența determinării de către vreun obiect extern). Iar legea aceasta nu trebuie să permită vreo excepție, căci ea exprimă tocmai natura ființei libere.

În aceste condiții, o ființă rațională finită nu își poate atribui sieși libertatea fără a concepe posibilitatea unei serii de acțiuni libere determinate, având drept cauză o voință care este capabilă să exercite o activitate cauzală reală. Însă realizarea acestei posibilități presupune o lume obiectivă în care ființa rațională poate tinde către scopul ei prin intermediul unei serii de acțiuni particulare. Lumea naturală, sfera non-eului, poate așadar să fie privită ca fiind materialul sau instrumentul prin care să ne îndeplinim datoria, lucrurile sensibile apărând a fi ca tot atâtea ocazii de exemplificare a obligației pure. Am văzut deja că după Fichte eul absolut postulează lumea ca obstacol sau piedică care face posibil reculul către sine al eului în conștiința de sine. Iar acum aflăm despre postularea lumii într-un context etic mai specific. Este condiția necesară

---

[1] *F*, IV, p. 53; *M*, II, p. 447. [*Sittenlehre*] Kant, remarcă Fichte, nu a vrut să spună că *gândirea* libertății este derivată din gândirea legii. El se referea la faptul că credința în validitatea obiectivă a gândirii libertății este derivată din conștiința legii morale.

[2] *F*, IV, p. 59; *M*, II, p. 453. [*Sittenlehre*]

pentru realizarea vocației morale a ființei raționale. În absența lumii, ea nu ar putea să asigure un conținut, ca să spunem așa, obligației pure.

Pentru a fi o acțiune morală, fiecare dintre aceste acțiuni particulare trebuie să îndeplinească o anumită condiție formală. *„Acționează întotdeauna în conformitate cu convingerea ta cea mai înaltă despre datoria pe care o ai* sau *Acționează conform conștiinței tale.* Aceasta este condiția formală a moralității acțiunilor noastre..."[1] Voința care acționează astfel este voința bună. Fichte este în mod evident sub influența lui Kant.

5. „Acționează conform conștiinței tale." Fichte definește conștiința ca fiind „conștientizarea nemijlocită a datoriei noastre determinate"[2]. Altfel spus, conștiința este înțelegerea nemijlocită a unei obligații particulare. Iar din această definiție decurge în mod evident despre conștiință că ea nu greșește niciodată și că nu poate greși vreodată. Căci dacă conștiința este definită ca o înțelegere nemijlocită a datoriei tale, ar fi contradictoriu să spui că ea poate fi o neînțelegere a datoriei tale.

Este limpede că Fichte vrea să găsească un criteriu absolut pentru a distinge binele și răul. Este de asemenea limpede că el vrea, ca și Kant, să evite heteronomia. Nici unei autorități exterioare nu i se poate impune un criteriu. Mai mult, criteriul trebuie să fie la dispoziția tuturor, atât a celor neînvățați cât și a celor învățați. În consecință, Fichte se oprește asupra conștiinței și o descrie ca fiind un sentiment nemijlocit (*Gefühl*). Căci în măsura în care facultatea practică are prioritate în fața facultății teoretice, prima este cea care trebuie să fie sursa conștiinței. Iar cum facultatea practică nu judecă, conștiința trebuie să fie un sentiment.

Descrierea de către Fichte a conștiinței ca sentiment nemijlocit este într-adevăr în acord cu maniera în care omul de rând este obișnuit să vorbească despre convingerile sale morale. Un om ar putea de exemplu să spună: „Am sentimentul că asta e ceea ce trebuie să fac. Am sentimentul că orice altă alternativă ar fi greșită." Și ar putea la fel de bine să se simtă sigur pe asta. În același timp, s-ar putea obiecta că sentimentul poate cu greu să fie un criteriu infailibil al datoriei. Fichte susține însă că sentimentul nemijlocit în chestiune exprimă acordul sau armonia dintre „eul nostru empiric și eul pur. Iar eul pur este singura noastră ființă autentică; reprezintă întreaga ființă posibilă și întregul adevăr posibil"[3]. Prin urmare, sentimentul care constituie conștiința nu poate fi niciodată eronat sau înșelător.

Pentru a înțelege teoria lui Fichte trebuie să înțelegem că el nu exclude din viața morală a omului orice activitate a facultății teoretice. Tendința fundamentală a

---

[1] *F*, IV, p. 173; *M*, II, p. 567. [*Sittenlehre*]
[2] *F*, IV, p. 173-174; *M*, II, p. 567-568. [*Sittenlehre*]
[3] *F*, IV, p. 169; *M*, II, p. 563. [*Sittenlehre*]

eului de a dobândi libertatea și independența stimulează facultatea aceasta să caute conținutul determinat al datoriei. La urma urmei, noi putem să reflectăm asupra a ceea ce trebuie să facem în concursul acesta de împrejurări sau în altul, și chiar reflectăm. Însă orice judecată teoretică pe care o elaborăm poate fi eronată. Funcția argumentului este aceea de a atrage atenția asupra diferitelor aspecte ale situației în discuție și de a facilita astfel armonizarea, ca să spunem așa, a eului empiric cu eul pur. Armonizarea aceasta se exprimă pe sine printr-un sentiment, conștiința nemijlocită a datoriei cuiva. Iar înțelegerea aceasta nemijlocită pune capăt investigației și argumentelor teoretice, care altfel s-ar putea prelungi la infinit.

Fichte nu va accepta faptul că cel care are conștiința nemijlocită a datoriei sale poate decide să nu își facă datoria tocmai pentru că este de datoria sa. „O astfel de maximă ar fi diabolică; dar conceptul de diavol este auto-contradictoriu."[1] Dar în același timp, „nici un om, nici o ființă finită din câte știm noi nu este întru totul bună."[2] Conștiința ca atare nu poate greși, dar ea poate fi ocultată sau poate chiar să dispară. Astfel, conceptul de datorie poate să rămână, chiar dacă conștientizarea conexiunii sale cu vreo acțiune particulară se poate șterge. Pentru a spune lucrurilor pe nume, eu aș putea să nu-i ofer eului meu empiric șansa de a se potrivi cu eul pur[3]. Mai mult, conștiința datoriei poate practic să se evapore, caz în care „acționăm apoi fie în conformitate cu avantajul personal maxim, fie în conformitate cu impulsul orb de a ne impune peste tot voința noastră anarhică"[4]. În felul acesta, chiar dacă este exclusă posibilitatea unui rău diabolic, doctrina infailibilității conștiinței nu exclude posibilitatea de a acționa greșit. Căci eu pot fi răspunzător pentru faptul de a-i fi permis conștiinței mele să devină neclară sau chiar să dispară cu totul.

Așadar, potrivit lui Fichte omul obișnuit are la dispoziția sa, dacă vrea să-l folosească, un criteriu infailibil pentru evaluarea datoriilor sale personale, criteriu care nu depinde de cunoașterea științei eticii. Filosoful însă poate cerceta temeiurile acestui criteriu. Și am văzut că Fichte oferă o explicație metafizică pentru aceasta.

6. Conștiința este astfel judecătorul suprem al vieții morale. Dar poruncile sale nu sunt arbitrare sau capricioase. Pentru că „sentimentul" de care vorbește Fichte este de fapt expresia unei conștientizări implicite a apartenenței sau ne-apartenenței unei anumite acțiuni la seria acțiunilor care respectă impulsul fundamental al eului pur.

---

1 *F*, IV, p. 191; *M*, II, p. 585. [*Sittenlehre*]

2 *F*, IV, p. 193; *M*, II, p. 587. [*Sittenlehre*]

3 Lucrul acesta se întâmplă de exemplu dacă nu evaluez de fapt situația, ci cercetez exclusiv un aspect parțial.

4 *F*, IV, p. 194; *M*, II, p. 588. [*Sittenlehre*]

Deci, chiar dacă conștiința este un ghid suficient de bun pentru conduita morală, nu există nici un motiv pentru care filosoful să nu poată arăta în plan teoretic că acțiunile de un anumit tip aparțin sau nu clasei acțiunilor care duc la atingerea scopului moral al eului. El nu poate deduce obligațiile specifice ale indivizilor. Aceasta este o chestiune care ține de conștiința individuală. Dar este posibilă totuși o aplicație filosofică a principiului fundamental al moralității în limitele principiilor sau regulilor generale.

Să luăm un exemplu. Eu mă aflu sub obligația de a acționa pentru că numai prin intermediul acțiunii pot respecta legea morală. Iar corpul este un instrument necesar al acțiunii. Astfel, pe de o parte, eu nu trebuie să îmi tratez corpul ca și cum ar fi un scop în sine. Pe de altă parte, trebuie să-mi conserv și să-mi îngrijesc corpul ca instrument al acțiunii. Deci auto-mutilarea, de exemplu, ar fi greșită dacă nu ar fi necesară pentru conservarea corpului ca întreg. Însă dacă auto-mutilarea este sau nu justificată într-o situație particulară sau alta, aceasta este o chestiune care nu poate fi decisă decât de conștiință și nu de către filosof. Eu nu pot decât să evaluez situația respectivă sub diferitele sale aspecte și apoi să acționez în conformitate cu conștiința nemijlocită a datoriei mele, fiind încredințat, potrivit lui Fichte, că acest „sentiment" nemijlocit nu poate da greș.

În mod asemănător, se pot formula reguli generale cu privire la utilizarea capacității de cunoaștere. Respectul profund al lui Fichte pentru vocația de cărturar este exprimat în insistența lui asupra nevoii de a combina libertatea totală a gândirii și cercetării cu convingerea că „cunoașterea datoriei proprii trebuie să fie scopul ultim al întregii mele cunoașteri, al tuturor cugetărilor și cercetărilor mele."[1] Regula sintetizatoare este aceea că învățatul trebuie să-și desfășoare cercetările în spiritul devotamentului față de datorie și nu doar din simplă curiozitate sau pentru a avea o îndeletnicire.

7. Prin urmare, filosoful poate formula anumite reguli generale de conduită ca aplicații ale principiului fundamental al moralității. Însă datoria morală a individului este alcătuită din nenumărate obligații specifice în privința cărora conștiința este ghidul care nu greșește niciodată. Astfel, fiecare individ are propria sa viață morală autentică, propria sa contribuție la seria convergentă a acțiunilor care tind să realizeze o ordine morală universală, domnia perfectă a rațiunii în lume. Atingerea acestui scop ideal cere, ca atare, o diviziune a muncii morale. Putem reformula principiul fundamental al moralității în felul următor: „Împlinește-ți întotdeauna vocația morală."[2]

---

[1] *F*, IV, p. 300; *M*, II, p. 694. [*Sittenlehre*]
[2] *F*, IV, p. 150; *M*, II, p. 544. [*Sittenlehre*]

Elementele generale ale concepției lui Fichte despre realitate ar trebuie să fie de acum clare. Realitatea ultimă, care din punctul nostru de vedere poate fi descrisă drept eul absolut sau voința infinită, tinde spontan către conștiința de sine perfectă a libertății, către stăpânirea de sine perfectă. Dar conștiința de sine, în viziunea lui Fichte, trebuie să capete forma conștiinței de sine finite, iar conștiința de sine a voinței infinite poate surveni numai prin conștiința de sine a voințelor finite. Deci activitatea infinită se manifestă spontan într-o multiplicitate de euri finite sau ființe raționale și libere. Însă conștiința de sine nu este posibilă în absența unui non-eu, din fața căruia eul finit se reîntoarce la sine. Iar manifestarea voinței libere finite prin intermediul acțiunilor cere existența unei lumi în care și prin care să fie posibilă manifestarea acțiunii. Deci eul absolut sau voința infinită trebuie să postuleze existența lumii, a naturii, pentru a putea deveni conștient de propria sa libertate dată prin intermediul eurilor finite. Iar uniunea vocațiilor morale ale eurilor finite într-un scop comun poate fi văzută drept modul în care eul absolut sau voința infinită se îndreaptă către scopul său. Natura este pur și simplu condiția, chiar dacă una necesară, pentru manifestarea voinței morale. Trăsătura cu adevărat semnificativă a realității empirice constă în activitatea morală a ființelor umane, care este ea însăși expresia voinței infinite, forma pe care o capătă în mod spontan și necesar voința infinită, ca activitate sau acțiune și nu ca ființă care acționează.

8. Putem reveni acum la teoria dreptului și deducția statutului, adică la o discuție despre cadrul în care se desfășoară viața morală a omului. Dar de vreme ce teoria dreptului și teoria politică, tratează, în mod evident, despre relațiile dintre oameni, presupun existența unei pluralități de euri. Și deci este potrivit să începem prin a spune mai multe despre modul în care deduce Fichte această pluralitate.

Așa cum am văzut, pentru a ajunge la conștiința de sine eul absolut trebuie să se limiteze pe sine la eul finit. Dar „nici o ființă liberă nu devine conștientă de sine fără ca în același timp să devină conștientă de alte ființe asemănătoare."[1] Eu pot deveni conștient de mine însumi ca individ liber numai înțelegând că sunt distinct de alte ființe pe care le recunosc drept libere și raționale. Inter-subiectivitatea este o condiție a conștiinței de sine. Astfel, apariția conștiinței de sine cere existența unei comunități de euri. Inteligența, așa cum există, este dată în multiplicitate. De fapt este „o multiplicitate închisă, adică un *sistem* de ființe raționale."[2] Pentru că toate eurile finite sunt limitări ale unicului eu absolut, ale unicei activități infinite.

---

[1] *F*, II, p. 143; *M*, IV, p. 143. [*Darstellung der Wissenschaftslehre*]

[2] *Ibid.*

Această cunoaştere despre sine ca membru al unei comunităţi sau sistem de fiinţe raţionale pe care o dobândeşte individul cere, la rândul său, existenţa lumii sensibile. Pentru că eu îmi percep libertatea aşa cum se manifestă în acţiunile mele care se întrepătrund, ca să spunem aşa, cu acţiunile altora. Şi pentru ca un astfel de sistem de acţiuni să fie posibil trebuie să existe o lume sensibilă comună în care fiinţele raţionale distincte să se poată manifesta.

9. Dar de vreme ce nu pot deveni conştient de mine însumi ca fiinţă liberă decât considerându-mă membru al unei comunităţi de fiinţe raţionale libere, decurge că nu-mi pot atribui doar mie însumi totalitatea libertăţii infinite. „Mă limitez pe mine însumi în atribuirea libertăţii prin faptul că recunosc în acelaşi timp libertatea altora."[1] În acelaşi timp trebuie să gândesc că fiecare membru al acestei comunităţi îşi limitează manifestarea exterioară a libertăţii sale astfel încât toţi ceilalţi membri să-şi poată manifesta propria libertate.

Această idee a limitei pe care fiecare membru al comunităţii fiinţelor raţionale şi-o impune manifestării propriei libertăţi astfel încât toţi ceilalţi membri să-şi poată manifesta libertatea este conceptul de drept. Iar principiul sau regula dreptului (*Rechtsregel*) este enunţat astfel de Fichte: „Limitează-ţi libertatea prin intermediul conceptului libertăţii tuturor celorlalte persoane cu care intri în contact."[2] Pentru Fichte, conceptul de drept este în esenţă un concept social. Apare împreună cu ideea altor fiinţe raţionale care sunt capabile să interfereze cu activităţile mele şi cu ale căror activităţi pot interacţiona şi eu la rândul meu. Dacă fac abstracţie de toate celelalte fiinţe raţionale cu excepţia mea, am în continuare *puteri* şi aş putea avea chiar datoria morală de a le folosi, măcar parţial. Dar în acest context ar fi nepotrivit să spun că am *dreptul* să le folosesc. De pildă, am puterea de a vorbi liber. Dar dacă fac abstracţie de toate celelalte fiinţe raţionale, este absurd, potrivit lui Fichte, să vorbesc despre mine ca având dreptul la libertatea opiniei. Pentru că conceptul de drept nu are nici un sens decât dacă gândesc existenţa altor fiinţe capabile să interfereze cu exercitarea puterii mele de a spune liber ce gândesc. În mod asemănător, nu are nici un sens să vorbesc despre dreptul la proprietatea privată decât într-un context social. Este adevărat că dacă aş fi fost singura fiinţă raţională, aş fi avut datoria de a acţiona şi de a folosi lucrurile materiale manifestându-mi libertatea asupra şi prin intermediul lor. Ar fi trebuit să am posesiuni. Dar conceptul dreptului la proprietatea privată în sensul strict apare numai atunci când gândesc existenţa altor fiinţe umane cărora trebuie să

---

[1] *F*, III, p. 8; *M*, II, p. 12. [*Grundlage des Naturrechts*]

[2] *F*, III, p. 10; *M*, II, p. 14. [*Naturrechts*]

le atribui drepturi asemănătoare. Ce poate însemna proprietatea privată în afara unui context social?

Deși existența unei comunități de euri libere cere ca fiecare membru să ia regula dreptului ca pe un principiu operativ al conduitei sale, nici o voință individuală nu este guvernată în mod necesar de această regulă. Fichte argumentează totuși că uniunea mai multor voințe într-una singură poate produce o voință care să se ghideze în mod constant după regulă. „Dacă un milion de oameni se adună laolaltă, se poate întâmpla ca fiecare să dorească pentru sine cât mai multă libertate cu putință. Dar dacă unificăm voințele tuturor în conceptul unei singure voințe, această voință împarte suma libertății totale în părți egale. Ea ține la libertatea tuturor astfel încât libertatea fiecărui individ să fie limitată de libertatea tuturor celorlalți."[1] Această uniune se manifestă în recunoașterea reciprocă a drepturilor. Și tocmai această recunoaștere a drepturilor dă naștere dreptului la proprietatea privată, înțeles ca dreptul la posesiunea exclusivă a anumitor lucruri.[2] „Dreptul la proprietatea exclusivă este determinat de *recunoașterea reciprocă*: și nu există în absența acestei condiții. Orice proprietate se bazează pe uniunea mai multor voințe într-una singură."[3]

10. De vreme ce stabilitatea drepturilor se sprijină pe o recunoaștere comună constantă, persoanele implicate trebuie să dea dovadă de loialitate și încredere reciprocă. Însă acestea sunt trăsături morale pe care nu putem conta cu certitudine. Deci trebuie să existe o anumită putere care să impună respectul pentru drepturi. Mai mult decât atât, această putere trebuie să fie expresia libertății persoanei umane: trebuie să fie instituită în mod liber. Este nevoie astfel de o înțelegere sau de un contract prin care părțile contractante stabilesc de comun acord că oricine încalcă drepturile altuia trebuie să fie tratat în conformitate cu rigorile legii. Dar un astfel de contract poate să fie eficient numai atunci când capătă forma unui contract social prin care se formează statul,[4] înzestrat cu puterea necesară pentru a asigura atingerea scopului dorit de voința generală, anume stabilitatea sistemului drepturilor și protecția libertății tuturor. Uniunea tuturor voințelor într-una singură capătă astfel forma Voinței Generale care se întrupează în stat.

---

[1] *F*, III, p. 106; *M*, II, p. 110. [*Naturrechts*]

[2] Merită observat că pentru Fichte, proprietatea legitimă asupra unui lucru înseamnă de fapt dreptul exclusiv de a desfășura anumite acțiuni în raport cu lucrul respectiv. De pildă, dreptul de proprietate al unui fermier asupra unui câmp înseamnă dreptul lui exclusiv de a-l semăna, de a-l ara, de a-l folosi pentru a-și paște turmele și așa mai departe.

[3] *F*, III, p. 129; *M*, II, p. 133. [*Naturrechts*]

[4] Fichte distinge între mai multe etape ale contractului social, care culminează în ceea ce el numește înțelegerea-uniune, prin care membri unei societăți politice devin un întreg organizat.

Influența lui Rousseau[1] este evidentă, atât în teoria lui Fichte asupra Voinței Generale, cât și în ideea sa despre contractul social. Dar aceste idei nu sunt introduse doar din respect față de numele filosofului francez. Deducția statului pe care o realizează Fichte este un argument în mai mulți pași care arată că statul este o condiție necesară pentru menținerea relațiilor de drept fără de care comunitatea unor persoane libere nu poate fi concepută. Și această comunitate este ea însăși zugrăvită ca o condiție necesară pentru dobândirea conștiinței de sine a eului absolut ca libertate infinită. Statul trebuie astfel înțeles ca o expresie a libertății. Teoriile lui Rousseau despre contractul social și Voința Generală îi servesc tocmai pentru acest scop.

Fichte vorbește într-adevăr despre stat ca despre un întreg și îl compară cu un produs organizat al naturii. Prin urmare, nu putem spune că teoria organică a statului lipsește din gândirea politică a lui Fichte. El accentuează în același timp faptul că statul nu este doar expresia libertății, ci există de asemenea pentru a crea o stare de lucruri în care fiecare cetățean își poate exercita libertatea individuală în măsura în care aceasta este compatibilă cu libertatea celorlalți. Mai mult decât atât, statul, considerat ca o putere coercitivă, este necesar doar în mod ipotetic. Adică el este necesar pe baza ipotezei că evoluția morală a omului nu a atins un punct în care fiecare membru al societății respectă drepturile și libertățile celorlalți numai din motive morale. Dacă această condiție ar fi atinsă, atunci statul, puterea coercitivă, nu ar mai fi necesară. De vreme ce una dintre funcțiile statului este aceea de a facilita evoluția morală a omului, putem spune că pentru Fichte statul ar trebui să tindă către realizarea condițiilor pentru propria sa disoluție. În jargonul marxist, Fichte anticipează dispariția statului, cel puțin ca o posibilitate ideală. Prin urmare, el nu poate privi statul ca pe un scop în sine.

Date fiind aceste premise, Fichte respinge în mod firesc despotismul. Ceea ce poate părea surprinzător la un simpatizant al Revoluției Franceze este faptul că el respinge de asemenea și democrația. „Nici un stat nu poate fi condus *despotic* sau *democratic*."[2] Însă prin democrație el înțelege conducerea directă de către întregul popor. Și obiecția sa la aceasta este aceea că într-o democrație luată în sens literal nu ar exista nici o autoritate care să impună mulțimii să ia cunoștință de propriile sale legi. Chiar dacă cetățenii ar fi, ca indivizi, bine intenționați, nu ar exista nici o putere care să poată preveni degenerarea comunității într-o gloată capricioasă. Însă chiar dacă dăm deoparte aceste două extreme, despotismul propriu-zis și democrația, nu putem spune care este cel mai bun regim politic. Aceasta este o chestiune care ține de politică, nu de filosofie.

---

[1] Vezi vol. VI, capitolele III și IV.

[2] *F*, III, p. 160; *M*, II, p. 164. [*Naturrechts*]

Reflecția asupra posibilității ca autoritatea civilă să abuzeze de puterea pe care o are l-a condus în același timp pe Fichte la sublinierea accentuată a nevoii de a constitui un fel de curte supremă sau tribunal, „Eforatul"*. Acesta ar urma să nu posede nici o putere legislativă, executivă sau judecătorească în înțelesul obișnuit. Funcția sa ar fi mai mult aceea de a veghea la respectarea legilor și constituției, iar în cazul unui abuz grav de putere din partea autorității civile Eforii ar fi împuterniciți să suspende autoritatea civilă din exercițiul funcțiunilor sale prin intermediul unui decret de stat. Apoi s-ar apela la un referendum pentru a vedea care este voința poporului cu privire la schimbarea constituției, a legii sau a guvernului, după caz.

Este destul de limpede că Fichte nu are deloc înclinația de a diviniza statul. Însă teoria sa politică, așa cum am schițat-o până acum, poate da impresia că el susține o minimizare a funcțiilor statului apărând o politică de gen *laissez-faire*. O astfel de concluzie ar fi însă în dezacord cu ideile sale. El susține într-adevăr că scopul statului este acela de a menține siguranța publică și sistemul drepturilor. Și de aici decurge că interferența cu libertatea individului ar trebui limitată la ceea ce este necesar pentru atingerea acestui scop. Dar constituirea și menținerea unui sistem al drepturilor și ajustarea acestuia la binele comun pot să ceară o activitate considerabilă din partea statului. Este inutil, de pildă, să insiști asupra ideii că oricine are dreptul să trăiască din munca sa dacă situația este de așa natură încât mulți oameni nu pot să trăiască astfel. Mai mult decât atât, deși statul nu este izvorul legii morale, pică în sarcina sa să promoveze condițiile care să faciliteze evoluția morală fără de care nu există o libertate autentică. În particular, statul ar trebui să se ocupe de chestiunea educației.

11. Deci nu este atât de surprinzător faptul că în lucrarea *Statul comercial închis* îl găsim pe Fichte preconizând o economie planificată. El presupune că toate ființele umane au nu doar dreptul de a trăi, ci și de a trăi decent. Și se pune astfel întrebarea cum se poate realiza în modul cel mai eficient acest lucru. În primul rând, așa cum a admis Platon cu secole în urmă, trebuie să existe o diviziune a muncii, care să dea naștere principalelor clase economice.[1] În al doilea rând, trebuie menținută o stare de armonie sau echilibru. Dacă o clasă economică crește excesiv, poate fi perturbată

---

* În Sparta, Eforatul era un corp alcătuit din cinci magistrați aleși anual de cetățeni, a cărui funcție principală era aceea de a veghea ca regele să-și îndeplinească îndatoririle fără să dobândească o putere mai mare decât i se cuvenea. (n. tr.)

1 Fichte presupune că vor exista trei clase sociale principale. În primul rând, producătorii materiilor prime necesare vieții omului. În al doilea rând, cei care transformă aceste materii prime în bunuri precum haine, încălțări, făină și așa mai departe. În al treilea rând, negustorii.

întreaga economie. În *Sistemul eticii* Fichte scoate în evidență datoria individului de a-și alege profesia în conformitate cu talentele și condiția sa. În *Statul comercial închis* el este preocupat mai degrabă de binele comun și insistă asupra nevoii ca statul să vegheze și să regleze diviziunea socială a muncii pentru binele comunității. Este adevărat că schimbarea condițiilor va cere o schimbare a reglementărilor statului. Dar supravegherea și planificarea sunt în orice caz indispensabile.

După Fichte, odată întemeiată, o economie echilibrată nu poate fi menținută decât dacă statul are puterea de a preîntâmpina dereglarea ei de către un individ sau un grup de indivizi. Și trage concluzia că toate relațiile comerciale cu alte țări ar trebui să fie lăsate pe seama statului sau supuse controlului strict al acestuia. „Într-un stat rațional, nu poate fi permis comerțul direct al cetățenilor cu străinii."[1] Idealul lui Fichte este acela al unei economii închise în sensul unei comunități economice auto-suficiente.[2] Însă dacă e nevoie totuși de comerțul cu alte țări, acesta nu ar trebui lăsat pe seama inițiativei private și a judecății individuale.

Așadar, Fichte preconizează o formă de socialism național. Și el crede că o economie planificată este astfel proiectată încât să ofere condițiile materiale necesare pentru evoluția intelectuală și morală superioară a poporului. Prin „statul rațional" (*der Vernunftstaat*) el înțelege de fapt un stat condus potrivit principiilor propriei sale filosofii. S-ar putea ca astăzi să nu fim prea optimiști cu privire la succesul unui stat organizat după principiile unui anumit sistem filosofic. Însă în opinia lui Fichte, liderii familiarizați cu adevărat cu principiile idealismului transcendental nu ar abuza niciodată de puterea lor limitând libertatea individuală mai mult decât ar fi nevoie pentru atingerea scopului care este el însuși expresia libertății.

12. Din punct de vedere economic, Fichte poate fi considerat unul dintre primii scriitori socialiști ai Germaniei. Din punct de vedere politic însă, el trece de la un cosmopolitism timpuriu la naționalismul german. În *Fundamentul dreptului natural* el interpretează ideea Voinței Generale ca trimițând la ideea uniunii tuturor voințelor umane într-o comunitate universală și preconizează formarea unei confederații a națiunilor. Sistemul drepturilor, consideră el, poate deveni cu adevărat sigur numai prin constituirea unei comunități mondiale. Și într-o anumită măsură el și-a păstrat întotdeauna această viziune amplă. Idealul său a fost întotdeauna acela al progresului tuturor oamenilor către libertatea spirituală. Dar a ajuns să creadă că idealurile Revoluției

---

[1] *F*, III, p. 421; *M*, III, p. 451. [*Der geschlossene Handelsstaat*]

[2] Pledoaria lui Fichte pentru un stat comercial „închis" nu se bazează doar pe temeiuri de natură economică. Ca și Platon, Fichte credea că interacțiunea fără restricții cu alte țări ar constitui o piedică în calea educării cetățenilor potrivit principiilor adevăratei filosofii.

Franceze care îi treziseră entuziasmul în tinerețe au fost trădate de Napoleon și că germanii ar fi mai potriviți decât francezii pentru a conduce umanitatea către scopul său. La urma urmei, nu erau oare germanii cei mai în măsură să înțeleagă principiile din *Wissenschaftslehre* și să lumineze umanitatea învățând-o prin puterea exemplului ce putea realiza adevărul salvator? Cu alte cuvinte, el credea că Germania are o misiune culturală. Și era convins că această misiune nu poate fi îndeplinită în mod eficient fără unitatea politică a poporului german. Unitatea culturală și cea politică merg mână în mână și nici o cultură nu poate fi unificată în mod durabil în absența coloanei vertebrale dată de unitatea politică. Deci Fichte preconiza formarea unui *Reich* german care urma să pună capăt împărțirii națiunii germane în mai multe state. Și el spera că va apărea un lider care va realiza această unificare politică a germanilor într-un singur „stat rațional".

Dacă privim înapoi la speranțele și visurile lui Fichte în lumina istoriei Germaniei din prima jumătate a secolului al XX-lea, ele tind să pară în mod evident drept funeste și de rău augur. Dar așa cum am remarcat deja, ar trebui să ținem seama de condițiile istorice care existau în vremea sa. În orice caz, continuarea reflecțiilor pe această temă poate fi lăsată pe seama cititorului.

CAPITOLUL IV

FICHTE (3)

Ideile timpurii ale lui Fichte despre religie – Dumnezeu în prima versiune a teoriei științei – Acuzația de ateism și replica lui Fichte – Voința infinită din Vocația omului *– Elaborarea filosofiei Ființei, 1801-1805 –* Doctrina religiei *– Scrierile târzii – Comentarii lămuritoare și critice asupra filosofiei Ființei a lui Fichte.*

1. În 1790 Fichte scria câteva note sau *Aforisme despre religie și deism* (*Aphorismen über Religion und Deismus*) care exprimă suficient de clar existența unei tensiuni între pietatea creștină simplă și filosofia speculativă sau, pentru a folosi o altă expresie uzată, între Dumnezeul religiei și cel al filosofiei. „Religia creștină pare să se adreseze mai mult inimii decât intelectului."[1] Inima caută un Dumnezeu care să răspundă la rugăciunile sale, care să manifeste compasiune și iubire; iar creștinismul răspunde acestei nevoi. Dar intelectul, așa cum este reprezentat de ceea ce Fichte numește deism, ne înfățișează conceptul unei Ființe necesare neschimbătoare care este cauza ultimă a tot ceea ce se întâmplă în lume. Creștinismul ne oferă imaginea unei divinități antropomorfe și această imagine este adaptată foarte bine sentimentului religios și exigențelor sale. Filosofia speculativă ne oferă ideea unei cauze prime neschimbătoare și a unui sistem de ființe finite guvernat de legile cauzale. Această idee a intelectului nu întrunește cerințele inimii. Este adevărat că cele două sunt compatibile, în sensul că filosofia speculativă lasă neatinsă justificarea subiectivă a religiei. Pentru creștinul pios care știe puțină filosofie sau chiar deloc nu constituie o dificultate. Dar ce putem spune despre cel a cărui inimă caută un Dumnezeu conceput în termeni omenești, dar care e plămădit în același timp astfel încât înclinația către reflecția filosofică face parte din natura lui? Putem foarte bine să spunem că el ar trebui să pună limite reflecției filosofice. „Dar poate oare să facă asta, chiar dacă dorește?"

Propriile reflecții ale lui Fichte l-au îndreptat totuși către o concepție kantiană asupra lui Dumnezeu și a religiei și nu în direcția deismului care aparține epocii pre-kantiene. În *Eseu pentru o critică a întregii revelații* (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, 1792) el a încercat să dezvolte punctul de vedere kantian. A făcut îndeosebi o

---

[1] *F*, V, p. 5 (nu apare în *M*). [*Aphorismen über Religion und Deismus*]

distincție între „teologie" și religie. Ideea posibilității unei legi morale cere credința în Dumnezeu văzut nu numai ca acea Putere care domină natura și este în măsură să pună laolaltă virtutea și fericirea, ci de asemenea ca întruchiparea completă a idealului moral, ca acea Ființă care să fie sfințenia supremă și Binele suprem. Dar acceptarea afirmațiilor despre Dumnezeu (cum ar fi „Dumnezeu este sfânt și drept") nu este totuna cu religia care „potrivit înțelesului cuvântului [*religio*] ar trebui să fie ceva care ne *leagă* pe toți, și ne leagă *mai puternic* decât am putea fi altfel legați."[1] Această legătură este derivată din acceptarea legii morale raționale ca legea lui Dumnezeu, ca expresia voinței divine.

E de prisos să mai spunem că Fichte nu vrea să spună aici despre conținutul legii morale că este determinat în mod arbitrar de voința divină, astfel încât nu poate fi cunoscut decât prin revelație. Și nici nu propune înlocuirea conceptului kantian al rațiunii practice prin conceptul de heteronomie al unei etici autoritare. Așadar, pentru a-și întemeia poziția el a apelat la ideea existenței unui rău fundamental înrădăcinat în ființa umană, adică la ideea posibilității înnăscute a răului datorându-se forței impulsurilor și pasiunilor naturale și la ideea că omul uită în timp cunoașterea cu privire la conținutul legii morale. Conceptul de Dumnezeu ca legiuitor moral și de supunere față de voința sfântă a lui Dumnezeu îl ajută pe om să respecte legea morală și dă temei elementului suplimentar al legăturii care este specific religiei. Mai mult decât atât, de vreme ce cunoașterea lui Dumnezeu și a legii sale poate fi uitată, devine dezirabilă, dacă este posibilă, revelarea de sine a lui Dumnezeu ca legiuitor moral.

Aceasta poate să sune ca și cum Fichte trece cu mult dincolo de doctrina lui Kant. Însă diferența este mai mică decât poate să pară la prima vedere. Fichte nu stabilește unde trebuie căutată revelația. Dar oferă un criteriu general pentru a stabili dacă o presupusă revelație este cu adevărat ceea ce se pretinde a fi. De exemplu, nici o pretinsă revelație nu poate fi ceea ce se pretinde a fi dacă contrazice legea morală. Și orice pretinsă revelație care trece dincolo de ideea legii morale ca expresie a voinței divine nu este o revelație. Deci Fichte nu depășește de fapt limitele concepției lui Kant despre religie. Din această etapă a gândirii sale lipsește simpatia pe care o va arăta mai târziu pentru dogmele creștine.

Fără îndoială, aici se poate ridica obiecția că pentru a decide dacă o revelație este cu adevărat o revelație sau nu trebuie să cunoaștem mai întâi legea morală. Deci revelația nu adaugă nimic cu excepția ideii de a respecta legea morală ca expresie a voinței sfinte a lui Dumnezeu. Este adevărat că acest element suplimentar constituie

---

[1] *F*, V, p. 43; *M*, I, p. 12. [*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*]

trăsătura specifică a religiei. Dar din premisele lui Fichte pare să decurgă că religia este, ca atare, o concesie făcută slăbiciunii umane. Pentru că tocmai slăbiciunea umană este cea care are nevoie de sprijin prin conceptul de supunere față de legiuitorul divin. Deci dacă Fichte nu este dispus să abandoneze ideea kantiană de autonomie a rațiunii practice și dacă în același timp vrea să păstreze și să sprijine ideea de religie, trebuie să-și revizuiască conceptul de Dumnezeu. Și așa cum vom vedea, sistemul idealismului transcendental așa cum îl formulează el, cel puțin într-o primă versiune, nu-i lasă o altă opțiune.

2. În prima expunere și primele explicații pe care le formulează Fichte cu privire la *Wissenschaftslehre* există foarte puține referiri la Dumnezeu. Și nu există nici prea multe ocazii unde s-ar putea referi la Dumnezeu. Fichte este preocupat aici de reconstrucția sau deducția conștiinței dintr-un principiu prim care este inerent acesteia. Așa cum am văzut, eul pur nu este o ființă care s-ar afla în spatele conștiinței, ci o activitate care este inerentă conștiinței și îi stă ca temei. Iar intuiția intelectuală prin intermediul căreia este aprehendat eul pur nu este o aprehensiune mistică a divinității, ci o înțelegere intuitivă a eului pur ca principiu care se dezvăluie pe sine ca acțiune sau activitate (*Thun*). Așadar, dacă subliniem aspectul fenomenologic al teoriei lui Fichte despre știință sau cunoaștere, nu mai există nici un motiv pentru a descrie eul pur de care vorbește el ca fiind Dumnezeu, așa cum nu avem nici un motiv pentru a spune asta despre eul transcendental al lui Kant.

Dar acest aspect fenomenologic nu constituie singura trăsătură importantă. Cum Fichte a eliminat lucrul în sine și a transformat filosofia critică în idealism, el este obligat să îi atribuie eului pur un statut ontologic și o funcție care nu îi fuseseră atribuite de Kant eului transcendental ca o condiție logică a unității conștiinței. Dacă lucrul în sine este eliminat, ființele sensibile trebuie să fie derivate, cu toate trăsăturile reale pe care le posedă, din principiul ultim care stă la baza subiectului; adică din eul absolut. Însă termenul „absolut" trebuie să fie înțeles aici ca referindu-se în primul rând la ceea ce este fundamental în deducția transcendentală a conștiinței dintr-un principiu inerent conștiinței, nu ca referindu-se la o ființă care ar fi dincolo de orice conștiință. Postularea existenței unei astfel de ființe într-un sistem al idealismului transcendental ar însemna abandonarea încercării de a reduce ființa la gândire.

Este adevărat, desigur, că pe măsură ce se dezvoltă implicațiile metafizice ale teoriei eului absolut acesta capătă trăsăturile divinității. Căci el va apărea ca acea activitatea infinită care produce în sine însăși lumea naturii și pe cea a eurilor finite. Dar de vreme ce Fichte este angajat în primul rând în transformarea sistemului kantian în idealism și în deducerea experienței din eul transcendental, foarte greu ar fi putut el să descrie acest eu ca fiind totuna cu Dumnezeu. Și aceasta pentru că, așa cum reiese

și din utilizările cuvântului „eu", noțiunea eului pur, transcendental sau absolut este atât de strâns legată de cea a conștiinței omenești, încât o astfel de descrie apare în mod necesar ca fiind extrem de nepotrivită.

Mai mult decât atât, termenul de „Dumnezeu" înseamnă pentru Fichte o Ființă, o Persoană conștientă de sine. Însă eul absolut nu este o ființă conștientă de sine. Activitatea care întemeiează conștiința și care este chiar năzuința către conștiința de sine nu poate fi ea însăși conștientă. Prin urmare, eul absolut nu poate fi identificat cu Dumnezeu. Chiar mai mult, noi nu putem nici măcar gândi ideea de Dumnezeu. Conceptul de conștiință implică o distincție între subiect și obiect, între eu și non-eu. Iar conștiința de sine presupune postularea non-eului și ea însăși implică o distincție între eul ca subiect și eu însumi ca obiect. Însă ideea de Dumnezeu este ideea unei ființe în care nu există o astfel de distincție și care se cunoaște perfect pe sine, întru totul independent de existența vreunei lumi. Și noi nu putem gândi o astfel de idee. Putem *vorbi* despre ea, desigur; dar nu se poate spune că o putem *concepe*. Căci de îndată ce încercăm să o *gândim* atunci când o rostim, introducem în mod necesar distincțiile pe care le negăm prin rostirea noastră. Ideea unui subiect căruia nimic nu i se împotrivește este, așadar, „ideea imposibil de gândit a minții lui Dumnezeu".[1]

Ar trebui observat că Fichte nu spune că Dumnezeu nu poate să existe. Atunci când Jean-Paul Sartre spune despre conștiința de sine că implică o distincție și că ideea unei conștiințe de sine infinite în care există o coincidență perfectă între subiect și obiect fără nicio distincție este o idee contradictorie, el urmărește să formuleze prin aceasta o probă în favoarea ateismului, cu condiția ca teismul să fie înțeles tocmai ca implicând această idee presupunsă a fi contradictorie. Însă Fichte evită cu prudență să spună că este imposibil să existe Dumnezeu. El pare să lase deschisă posibilitatea existenței unei ființe care transcende sfera gândirii și capacității omenești de înțelegere. În orice caz, el nu susține ateismul.

În același timp este ușor de înțeles de ce Fichte a fost acuzat de ateism. Ne putem îndrepta acum către o scurtă discuție pe marginea celebrei controverse care s-a purtat în jurul ateismului său și în urma căreia a fost silit să renunțe în cele din urmă la catedra sa de la Jena.

3. În articolul *Despre temeiul credinței noastre în providența divină* (1798), Fichte a oferit o descriere explicită a concepției sale despre Dumnezeu. Să presupunem mai întâi că privim lumea din punctul de vedere al conștiinței obișnuite, care este totuna cu punctul de vedere al științei empirice. Din acest punct de vedere, adică din acela

---

[1] *F*, I, p. 254; *M*, I, p. 448. [*Grundlage*]

al conștiinței empirice, aflăm că existăm în lume, în univers, o lume pe care nu o putem transcende prin intermediul nici unei probe metafizice a existenței unei ființe supranaturale. „Lumea este pur și simplu pentru că este; și este ceea ce este pur și simplu pentru că este ceea ce este. Din acest punct de vedere pornim cu existența unei ființe absolute și această ființă absolută este lumea: cele două concepte sunt identice." [1] A explica lumea ca o creație a unei inteligențe divine este, dintr-un punct de vedere științific, „pur și simplu lipsită de sens" (*totaler Unsinn*). Lumea este un întreg auto-organizator și care conține în sine temeiul tuturor fenomenelor care se petrec în cadrul ei.

Acum să privim lumea din punctul de vedere al idealismului transcendental. Lumea este văzută astfel ca existând numai pentru conștiință și ca fiind postulată de eul pur. Dar în acest caz nu mai are rost să căutăm o cauză a lumii separat de eul pur. Așadar, nici din punct de vedere științific, nici din punct de vedere transcendental nu putem demonstra existența unui Creator divin transcendent.

Există totuși un al treilea punct de vedere, cel moral. Și atunci când privim lumea din acest punct de vedere o vedem ca fiind „materialul sensibil al (împlinirii) datoriei noastre".[2] Iar eul este văzut ca aparținând unei ordini morale superioare. Această ordine morală este Dumnezeu. „Ordinea morală vie și funcțională este ea însăși Dumnezeu. Nu avem nevoie de alt Dumnezeu și nici nu putem concepe altul."[3] „Aceasta este adevărata credință; această ordine morală este *divinul*... Ea se construiește prin intermediul acțiunii juste."[4] A vorbi despre Dumnezeu ca fiind substanță sau persoană sau ca exercitând prin previziune o providență binevoitoare înseamnă a vorbi fără sens. Credința în providența divină este credința că acțiunea morală are întotdeauna rezultate bune și că acțiunile rele nu pot avea niciodată rezultate bune.

Faptul că astfel de afirmații au dus la acuzația de ateism nu este chiar surprinzător. Căci în ochii majorității cititorilor lui Fichte Dumnezeu părea a fi redus la o

---

1 *F*, V, p. 179; *M*, III, p. 123. [*Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*]

2 *F*, V, p. 185; *M*, III, p. 129. [*Grund unseres Glaubens*]

3 *F*, V, p. 186; *M*, III, p. 130. [*Grund unseres Glaubens*]

4 *F*, V, p. 185; *M*, III, p. 129. [*Grund unseres Glaubens*] Aici este important de urmărit textul german original: *Dies ist der wahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen. Er wird construirt durch das Rechtthun.* Din punct de vedere gramatical, *Er* (pron. pers., pers. a III-a sg.) ar trebui să se refere la *der wahre Glaube* [der Glaube (s. m.) – credința; wahr (adj.) – adevărat] și nu se poate referi la *diese moralische Ordnung* [die Ordnung (s. f.) – ordinea; moralisch (adj.) – moral]. Așadar, dacă nu suntem dispuși să spunem că Fichte a încălcat pur și simplu regulile gramaticale, ar trebui să acceptăm că el *nu* spune aici că Dumnezeu, identificat cu ordinea morală, este doar o creație sau o construcție a omului.

idee morală. Și nu aceasta se înțelege de regulă prin teism. La urma urmei, există atei care au idealuri morale. Fichte a fost totuși indignat de acuzație și a răspuns pe larg acuzatorilor. Replicile sale nu au avut rezultatul scontat, de a-i reabilita numele în fața adversarilor săi; dar acest lucru nu este relevant pentru scopurile noastre. Pe noi ne preocupă doar ceea ce a spus el.

În primul rând, Fichte a explicat că el nu-l poate descrie pe Dumnezeu ca persoană sau ca substanță pentru că persoană înseamnă pentru el ceva esențialmente finit, iar substanță înseamnă ceva întins în timp și spațiu, un lucru material. De fapt, nici unul dintre atributele lucrurilor sau ființelor nu pot fi predicate despre Dumnezeu. „Vorbind într-o manieră pur filosofică, ar trebui să spunem astfel despre Dumnezeu: El este ... nu o ființă, ci *activitate pură*, viața și principiul unei ordini universale suprasensibile."[1]

În al doilea rând, Fichte a susținut că criticii săi au interpretat greșit ceea ce înțelege el printr-o ordine morală universală. Ei au înțeles că el vrea să spună că Dumnezeu este o ordine morală într-un sens analog cu ordinea creată de o gospodină atunci când aranjează mobila și celelalte obiecte dintr-o cameră. Ceea ce a vrut el însă să spună cu adevărat este că Dumnezeu este o ordonare dinamică, un *ordo ordinans*, o ordine morală vie și dinamică, nu un *ordo ordinatus*, ceva construit pur și simplu prin eforturi omenești. Dumnezeu este *ein tätiges Ordnen*, o ordonare dinamică, și nu *Ordnung*, o ordine construită de om.[2] Iar eul finit, văzut ca acționând în acord cu datoria sa, este „un membru al acestei ordini universale suprasensibile".[3]

Am putea spune că în concepția lui Fichte despre Dumnezeu ca ordine morală universală fuzionează două direcții de gândire. Mai întâi, este vorba de conceptul acestei unități dinamice a tuturor ființelor raționale. În lucrarea *Fundamentul întregii teorii a științei* Fichte nu a avut prea multe ocazii să zăbovească asupra pluralității eurilor. Pentru că era preocupat în principal de o deducție abstractă a „experienței" în sensul pe care l-am explicat deja. Dar în *Fundamentul dreptului natural* el a insistat, așa cum am văzut, asupra necesității existenței unei pluralități de ființe raționale. „Omul devine om numai printre oameni; și așa cum el nu poate fi nimic altceva decât om și nu ar exista deloc dacă nu ar fi om, atunci, *dacă există omul trebuie să existe o pluralitate de oameni*".[4] Deci Fichte a fost în mod firesc înclinat să reflecteze asupra legăturii care

---

1 *F*, V, p. 261. (Lucrarea lui Fichte *Gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus* nu este publicată în *M*.)

2 *F*, V, p. 382. [*Aus einem Privatschreiben*]

3 *F*, V, p. 261. [*Gerichtliche Verantwortungsschrift*]

4 *F*, III, p. 39; *M*, II, p. 43. [*Naturrechts*]

stă la baza uniunii dintre oameni. În *Știința eticii* el a fost în primul rând preocupat de legea morală ca atare și de moralitatea individuală; dar și-a exprimat convingerea că toate ființele raționale au un scop moral comun, și a afirmat că legea morală se folosește de individ ca de o unealtă sau instrument pentru a se putea împlini pe sine în lumea sensibilă. Și de la această noțiune se face ușor trecerea la ideea unei ordini morale universale care se împlinește pe sine în și prin intermediul ființelor raționale și care unește în sine însăși toate aceste ființe.

A doua linie de gândire este concepția accentuat moralistă a lui Fichte despre religie. La vremea la care scria eseul care a provocat acuzația de ateism, Fichte înclina, ca și Kant înaintea sa, către a echivala religia cu moralitatea. Nu rugăciunea, ci îndeplinirea datoriei morale individuale constituie adevărata religie. Este adevărat că Fichte admite că viața morală are o accentuată nuanță religioasă, anume prin credința că, în pofida oricăror aparențe, îndeplinirea datoriei morale a individului produce întotdeauna un rezultat bun pentru că ea, ca atare, face parte dintr-o ordine morală care se auto-împlinește. Însă dată fiind interpretarea moralistă a religiei a lui Fichte, în această ordine morală universală credința ar urma să însemne în mod firesc pentru el credință în Dumnezeu, mai ales că pe baza premiselor pe care le formulează el nu-l poate gândi pe Dumnezeu ca pe o persoană, o ființă transcendentă.

Această concepție moralistă asupra religiei își găsește o expresie clară în eseul căruia i-a fost dat titlul *Dintr-un articol privat* (1800). Poziția sau tema religiei, susține Fichte, se află în supunerea față de legea morală. Iar credința religioasă este credința într-o ordine morală. În acțiunile sale văzute dintr-un punct de vedere pur natural și non-moral, omul se bizuie pe ordinea naturală, adică pe stabilitatea și uniformitatea naturii. În acțiunile sale morale el se bizuie pe o ordine morală suprasensibilă, o ordine în care acestea au un rol al lor și care le asigură rodnicia din punct de vedere moral. „Orice credință într-o ființă divină *care conține mai mult* decât acest concept al ordinii morale este în aceeași măsură imaginație și superstiție."[1]

Este limpede că cei care l-au considerat pe Fichte ateu au avut dreptate, dintr-un anumit punct de vedere. Căci el a refuzat să susțină ceea ce se considera în genere că susține doctrina teistă. Dar în același timp este de înțeles și faptul că el respinge cu indignare acuzația de ateism. Căci el nu a susținut că nu există nimic altceva în afara eurilor finite și a lumii sensibile. Există, cel puțin ca obiect al credinței practice, o ordine morală universală suprasensibilă care se împlinește pe sine în și prin intermediul omului.

---

[1] *F*, V, p. 394-395; *M*, III, p. 258. [*Aus einem Privatschreiben*]

4. Dar dacă ordinea morală universală este cu adevărat un *ordo ordinans*, o ordonare cu adevărat dinamică, ea trebuie în mod evident să aibă un statut ontologic. În *Vocația omului* (1800) aceasta apare ca voința eternă și infinită. „Această voință mă leagă pe mine în uniune cu ea însăși: de asemenea mă leagă în uniune cu toate ființele finite asemeni mie și este mijlocitorul comun între noi toți."[1] Ea este rațiune infinită. Voința este în același timp rațiune dinamică și creatoare. Fichte o mai numește și viață creatoare.

Dacă am lua unele dintre expresiile pe care le folosește Fichte în sensul lor literal, ar trebui să înclinăm probabil către o interpretare a doctrinei sale cu privire la voința infinită într-un sens teist. El îi spune chiar „voința vie și sublimă care nu poate fi numită de vreun nume și nu poate fi cuprinsă de vreun concept".[2] Dar susține totuși că termenul de persoană se referă la ceva finit și limitat și nu-i poate fi aplicat lui Dumnezeu. Între infinit și finit există o diferență de natură, nu doar de grad. Mai mult decât atât, filosoful repetă că adevărata religie constă în împlinirea vocației morale individuale. Dar în același timp, această idee a îndeplinirii datoriei morale și a împlinirii prin aceasta a vocației morale a individului este fără îndoială îmbinată cu un spirit de abandonare pioasă și încredere în voința divină.

Pentru a putea evalua rolul *Vocației omului* în evoluția filosofiei târzii a lui Fichte este important să înțelegem că doctrina voinței infinite este descrisă ca fiind o chestiune de credință. Această lucrare scrisă într-un stil oarecum straniu și pompos, care începe cu observațiile că ea nu se adresează filosofilor de profesie și că termenul *Eu* care apare în porțiunile de dialog nu ar trebui să fie luat ca referindu-se la autor, este împărțită în trei părți intitulate *Îndoiala, Cunoașterea* și *Credința*. În partea a doua idealismul este interpretat ca fiind doctrina potrivit căreia atât obiectele exterioare cât și sinele individului, în măsura în care individul poate avea vreo idee despre acesta, există numai pentru conștiință. Și se trage concluzia că totul se reduce la întruchipări sau imagini (*Bilder*) fără să existe vreo realitate care să fie astfel întruchipată. „Întreaga realitate este transformată într-un vis minunat, fără ca ceea ce este visat să aibă viață și fără o minte care să viseze, într-un vis care constă dintr-un vis al lui însuși. *Intuiția* este visul; *gândirea* – sursa întregii ființe și întregii realități pe care mi-o întruchipez mie însumi, a ființei *mele*, a puterilor mele, a scopului meu – este visul acestui vis."[3] Cu alte cuvinte, idealismul subiectiv reduce totul la înfățișări fără să existe ceva care să fie înfățișat sau căruia să i se înfățișeze. Căci atunci când încerc să înțeleg sinele

---

1 *F*, II, p. 299; *M*, III, p. 395. [*Die Bestimmung des Menschen*]
2 *F*, II, p. 303; *M*, III, p. 399. [*Die Bestimmung*]
3 *F*, II, p. 245; *M*, III, p. 341. [*Die Bestimmung*]

pentru a cărui conștiință există aceste înfățișări, el devine în mod necesar una dintre acestea. Prin urmare, cunoașterea, adică filosofia idealistă, nu poate găsi nimic stabil, nicio ființă. Dar mintea nu poate avea tihnă într-o astfel de situație. Credința practică și morală, bazată pe conștiința pe care o am despre mine însumi ca o voință morală supusă imperativului moral, afirmă voința infinită care stă la baza eului finit și creează lumea în singurul fel în care o poate face, „în rațiunea finită".[1]

Fichte păstrează astfel idealismul dar în același timp trece dincolo de filosofia eului postulând voința infinită care este atotcuprinzătoare și pe care se sprijină toate. Și odată cu acest postulat, atmosfera din filosofia sa anterioară, ca să spunem așa, se schimbă dramatic. Nu vreau să spun că nu mai există nici o legătură cu aceasta. Teoria voinței poate fi privită ca fiind implicit conținută în deducția practică a conștiinței din lucrarea anterioară *Wissenschaftslehre*. În același timp eul se retrage din poziția de prim-plan și îi ia locul o realitate infinită, care nu mai este descrisă ca fiind eul absolut. „Există numai rațiunea. Infinitul este ea însăși iar finitul este în ea și prin ea. Numai în mințile noastre El creează o lume, cel puțin aceea *din care* și *prin care* noi o dezvăluim: vocea datoriei și sentimentele armonioase, intuiția și legile gândirii."[2]

Așa cum am menționat deja, acest idealism dinamic panenteist este pentru Fichte o chestiune care ține de credința practică, nu de cunoaștere. Pentru a ne împlini cum se cuvine vocația noastră morală, avem nevoie de credința într-o ordine morală vie și activă care nu poate fi interpretată decât ca rațiunea dinamică infinită, adică drept voința infinită. Aceasta este ființa adevărată și unică care se află dincolo de sfera înfățișărilor, creând-o și menținând-o prin intermediul eurilor finite care există, ele însele, doar ca manifestări ale voinței infinite. Evoluția filosofiei târzii a lui Fichte este în mare parte condiționată de nevoia de a *gândi* acest concept al ființei absolute, de a-i da o formă filosofică. În *Vocația omului* acesta rămâne încă în sfera credinței morale.

5. În *Expunerea teoriei științei*[3] pe care a scris-o în 1801, Fichte afirmă clar că „orice cunoaștere presupune ... existența sa proprie".[4] Căci cunoașterea este „o existență *pentru sine* și *în sine*"[5]: este „întrepătrunderea absolută de sine însăși"[6] a ființei și astfel este expresia libertății. Așadar, cunoașterea absolută presupune ființa absolută: cea dintâi este pătrunderea de sine a celei din urmă.

---

1 *F*, II, p. 303; *M*, III, p. 399. [*Die Bestimmung*]
2 *Ibid.*
3 *Darstellung der Wissenschaftslehre.*
4 *F*, II, p. 68; *M*, IV, p. 68. [*Darstellung*]
5 *F*, II, p. 19; *M*, IV, p. 19. [*Darstellung*]
6 *Ibid.*

Aici avem o inversare clară a poziției adoptate de Fichte în forma anterioară a doctrinei sale asupra cunoașterii. La început el a susținut că orice ființă este ființă pentru conștiință. Deci el nu putea să admită ideea unei ființe divine absolute care s-ar afla în spatele conștiinței sau dincolo de aceasta. Pentru că însuși faptul de a concepe o astfel de ființă ar face ca ea să fie condiționată și dependentă. Cu alte cuvinte, ideea unei ființe absolute era contradictorie pentru el. Acum însă el susține primatul ființei. Ființa absolută ajunge să existe „pentru sine" în cunoașterea absolută. Deci cea din urmă trebuie să o presupună pe prima. Și această ființă absolută este divină.

Sigur că de aici nu decurge că pentru Fichte ființa absolută este Dumnezeu ca persoană. Ființa „se pătrunde pe sine", ajunge la cunoaștere sau la conștiința de sine, în și prin intermediul cunoașterii omenești a realității. Cu alte cuvinte, ființa absolută se exprimă pe sine însăși în toate ființele raționale, pe care le poartă în sine, iar cunoașterea acestora despre ființa absolută este cunoașterea de sine a acesteia. În același timp, Fichte insistă asupra faptului că ființa absolută nu poate fi niciodată înțeleasă sau cuprinsă pe deplin de mintea finită. În acest sens Dumnezeu transcende mintea omenească.

Aici există, în mod evident, anumite dificultăți. Pe de o parte se spune că ființa absolută se pătrunde pe sine în cunoașterea absolută. Pe de altă parte cunoașterea absolută pare să fie scoasă din discuție. Prin urmare, dacă excludem teismul creștin, potrivit căruia Dumnezeu se bucură de o cunoaștere de sine perfectă independent de spiritul omenesc, se pare că alternativa logică ar fi ca Fichte să adopte conceptul hegelian de cunoaștere filosofică care pătrunde esența interioară a Absolutului și care este cunoașterea absolută a Absolutului despre sine. În realitate însă, Fichte nu face asta. El susține până la sfârșit că ființa absolută transcende prin ea însăși capacitatea minții omenești. Noi cunoaștem doar imagini, înfățișări, și nu realitatea în sine.

În prelegerile despre *Wissenschaftslehre* pe care le-a ținut în 1804, Fichte accentuează ideea ființei absolute ca lumină[1], o idee care merge înapoi până la Platon și tradiția metafizicii platoniciene. Această lumină vie se împarte, radiind, în ființă și gândire (*Denken*). Dar gândirea conceptuală, insistă Fichte, nu poate cuprinde niciodată ființa în sine, care este incomprehensibilă pentru om. Această incomprehensibilitate este „negația conceptului".[2] Ne-am putea aștepta ca Fichte să tragă concluzia că mintea omenească poate aborda Absolutul numai pe calea negației. Dar în realitate el formulează o mulțime de afirmații pozitive, spunându-ne, de pildă, că ființa, viața și *esse*

---

[1] Idee care a fost deja menționată în *Wissenschaftslehre* din 1801.

[2] *F*, X, p. 117; *M*, IV, p. 195. [*Die Wissenschaftslehre (1804)*]

sunt una, și că Absolutul în sine nu poate fi niciodată divizat.[1] El este divizat numai în aparența sa, în lumina care radiază.

În *Natura omului de știință* (1806), versiunea publicată a prelegerilor pe care le-a ținut la Erlangen în 1805, ni se spune încă o dată că ființa divină unică este viața și că această viață este ea însăși neschimbătoare și eternă. Dar ea se exteriorizează pe sine pe parcursul întregului timp în viața speciei umane, „o viață care auto-progresează la nesfârșit, care înaintează întotdeauna către o împlinire de sine superioară, în șuvoiul fără de sfârșit al timpului."[2] Cu alte cuvinte, această viață exterioară a lui Dumnezeu înaintează către împlinirea unui ideal ce poate fi descris, în termeni antropomorfici, ca „ideea și noțiunea fundamentală a lui Dumnezeu în calitate de creator al lumii, a scopului și planului lui Dumnezeu pentru lume".[3] În acest sens, ideea divină este „fundamentul ultim și absolut al tuturor aparențelor."[4]

6. Aceste speculații au fost elaborate pe larg în *Calea vieții binecuvântate sau doctrina religiei* (1806), care cuprinde o serie de prelegeri ținute la Berlin. Dumnezeu este ființa absolută. Iar aceasta înseamnă că Dumnezeu este viața infinită. Pentru că „ființa și viața sunt una și aceeași".[5] În sine, această viață este una, eternă și neschimbătoare. Dar ea se exprimă sau se manifestă pe sine în afara sa. Și singurul mod în care poate face asta este prin intermediul conștiinței care este ex-istența (*Dasein*) lui Dumnezeu. „Ființa ex-istă [*ist da*] iar ex-istența ființei este în mod necesar conștiință sau reflecție."[6] Separarea sau diviziunea apare tocmai în această manifestare exterioară. Căci conștiința implică o relație subiect-obiect.

Subiectul de care este vorba aici este în mod evident subiectul mărginit sau finit, adică spiritul omenesc. Dar care este obiectul? Ființa este obiectul. Pentru că conștiința, *Dasein*-ul divin, este conștiința ființei. Dar ființa în sine, viața infinită nemijlocită, transcende mintea omenească. Deci obiectul conștiinței trebuie să fie imaginea sau înfățișarea sau *schema* Absolutului. Și aceasta este lumea. „Ce conține această conștiință? Cred că fiecare dintre noi va răspunde: lumea și nimic altceva decât lumea ... În conștiință viața divină se transformă inevitabil într-o lume durabilă."[7] Cu alte cuvinte, ființa se obiectivează pentru conștiință sub forma lumii.

---

1 *F*, X, p. 206; *M*, IV, p. 284. [*Die Wissenschaftslehre (1804)*]
2 *F*, VI, p. 362; M,V, p. 17. [*Über des Wesen des Gelehrten*]
3 *F*, VI, p. 367; *M*, V p. 22. [*Über des Wesen*]
4 *F*, VI, p. 361; *M*, V, p. 15. [*Über des Wesen*]
5 *F*, V, p. 403; *M*, V, p. 115. [*Die Anweisung zum seligen Leben*]
6 *F*, V, p. 539; *M*, V, p. 251. [*Die Anweisung*]
7 *F*, V, p. 457; *M*, V, p. 169. [*Die Anweisung*]

Deși Fichte insistă că Absolutul transcende capacitatea minții omenești, el spune totuși multe despre acesta. Și chiar dacă spiritul finit nu poate cunoaște viața infinită așa cum este aceasta în sine, poate cel puțin cunoaște că lumea așa cum se înfățișează conștiinței este imaginea sau *schema* Absolutului. Deci există două forme principale de viață care sunt accesibile omului. El se poate scufunda pe sine în viața aparentă (*das Scheinleben*), viața finită și schimbătoare, viața îndreptată către satisfacerea impulsului natural. Dar datorită uniunii sale cu viața divină infinită, spiritul omenesc nu poate găsi niciodată satisfacție în iubirea acordată celor finite și sensibile. Căutarea fără sfârșit a unor surse succesive finite de satisfacție arată că până și viața aparentă este străbătută și purtată, ca să spunem așa, de dorul mistuitor după infinitul și eternul care este „rădăcina cea mai adâncă a tuturor existențelor finite".[1] Deci omul se poate înălța până la viața adevărată (*das wahrhaftige Leben*) care se caracterizează prin iubirea de Dumnezeu. Căci iubirea este, așa cum spune Fichte, esența vieții.

Dacă întrebăm în ce constă mai precis această viață adevărată, răspunsul lui Fichte este formulat încă, înainte de toate, în termeni morali. Adică adevărata viață constă înainte de toate în împlinirea vocației morale a omului prin care el este eliberat de sclavia lumii sensibile în care se străduiește să atingă scopurile ideale. În același timp, atmosfera accentuat moralistă din expunerile anterioare ale lui Fichte despre religie tinde să dispară sau, în orice caz, să se diminueze. Punctul de vedere religios nu este pur și simplu identic cu cel moral. Pentru că el presupune convingerea fundamentală că numai Dumnezeu singur este adevărata realitate. Este limpede că Dumnezeu, așa cum este el în sine, este ascuns minții finite. Dar omul religios știe că viața divină infinită este inerentă, există în el însuși, iar vocația sa morală este pentru el o vocație divină. În împlinirea creatoare a idealurilor sau valorilor prin intermediul acțiunii[2] el vede imaginea sau *schema* vieții divine.

Dar deși *Doctrina religiei* este străbătută de o atmosferă religioasă, există aici o tendință accentuată de a subordona punctul de vedere religios celui filosofic. Astfel, potrivit lui Fichte, în vreme ce punctul de vedere religios implică credința în Absolut ca temelia întregii pluralități și a tuturor existențelor finite, filosofia transformă această credință în cunoaștere. Și tocmai în acord cu această atitudine Fichte încearcă să

---

1 *F*, V, p. 407; *M*, V, p. 119. [*Die Anweisung*]

2 În ceea ce Fichte numește moralitatea superioară, omul este creator, căutând în mod activ să împlinească valorile ideale. El nu se mulțumește, ca în moralitatea inferioară, cu simpla îndeplinire a datoriilor sale succesive pe care le are de îndeplinit în viață. Religia adaugă credința în Dumnezeu ca unică realitate și o conștientizare a vocației divine. Viața moralității superioare este văzută ca o expresie a vieții divine, unice și infinite.

arate că dogmele creştine sunt identice cu propriul său sistem. Mai precis, această încercare poate fi privită ca expresie a unei simpatii sporite pentru teologia creştină; dar poate fi în acelaşi timp privită ca un eseu de „demitologizare". De pildă, în cea de-a şasea prelegere Fichte se referă la prologul evangheliei după Ioan şi argumentează că doctrina cuvântului divin, atunci când este tradusă în limbajul filosofiei, este identică cu propria sa doctrină a ex-istenţei divine sau *Dasein*. Şi ceea ce spune apostolul Ioan, că toate lucrurile au fost făcute în şi prin Cuvânt înseamnă, din punct de vedere speculativ, că lumea şi tot ce există în ea există doar în sfera conştiinţei ca ex-istenţă a Absolutului.

Cu toate acestea, odată cu evoluţia filosofiei Fiinţei are loc şi o evoluţie în modul în care vede Fichte religia. Din punct de vedere religios, activitatea morală este iubire de Dumnezeu şi împlinire a voinţei Sale, şi ea este sprijinită de credinţa şi încrederea în Dumnezeu. Noi existăm numai în şi prin intermediul lui Dumnezeu, viaţa infinită, iar sentimentul acestei uniuni este esenţial pentru viaţa religioasă sau binecuvântată (*das selige Leben*).

7. *Calea vieţii binecuvântate* este o serie de prelegeri populare, în sensul că nu este o lucrare adresată filosofilor de profesie. Este limpede că Fichte este aici preocupat să-şi lămurească şi să-şi însufleţească ascultătorii şi de asemenea să-i asigure că filosofia sa nu este în contradicţie cu religia creştină. Dar ideile de bază sunt aceleaşi cu cele din scrierile sale târzii: este limpede că ele nu sunt formulate numai de dragul lămuririi auditoriului. Astfel, în *Datele conştiinţei* (1810) ni se spune: „cunoaşterea este, fără îndoială, nu doar cunoaştere despre cunoaştere ... este cunoaşterea unei fiinţe, anume a singurei fiinţe care există cu adevărat, Dumnezeu."[1] Însă acest obiect de cunoaştere nu este cunoscut aşa cum este în sine; el este desfăcut, ca să spunem aşa, în formele cunoaşterii. Iar „demonstraţia necesităţii acestor forme este tocmai filosofia sau *Wissenschaftslehre*".[2] În mod asemănător, în *Teoria ştiinţei în liniile ei generale* (1810) citim că „numai o singură fiinţă există în mod pur în sine însăşi, Dumnezeu ... Şi nici în el, nici în afara lui nu poate fi vreo altă fiinţă."[3] Singurul lucru care este în afara lui Dumnezeu este *schema* sau imaginea fiinţei înseşi, care este „Dumnezeu în afara fiinţei sale"[4], exteriorizarea de sine divină în conştiinţă. Astfel, întreaga activitate eficientă care este reconstruită sau dedusă în teoria ştiinţei este schematizarea sau înfăţişarea lui Dumnezeu, exteriorizarea de sine spontană a vieţii divine.

---

1 *F*, II, p. 685 (nu este inclusă în M). [*Die Tatsachen*]
2 *Ibid.*
3 *F*, II, p. 696; *M*, V, p. 615. [*Die Wissenschaftslehre in ihrem allegemeinen Umrisse*]
4 *Ibid.*

În *Sistemul eticii* din 1812, Fichte ne spune că în vreme ce din punct de vedere ştiinţific lumea este primordială iar conceptul este o reflecţie secundară sau o imagine, din punct de vedere etic conceptul este primordial. De fapt, „conceptul este temeiul lumii sau al fiinţei".[1] Scoasă din context, această afirmaţie pare să contrazică doctrina pe care am discutat-o până acum, anume că fiinţa este primordială. Însă Fichte explică că „judecata în chestiune, anume aceea potrivit căreia Conceptul este temeiul Fiinţei, poate fi exprimată în acest fel: raţiunea sau conceptul este practică."[2] El explică apoi în continuare că deşi conceptul sau raţiunea este de fapt el însuşi imaginea unei fiinţe superioare, imaginea lui Dumnezeu, „etica nu poate şi nu trebuie să cunoască nimic despre aceasta ... Etica nu trebuie să cunoască nimic despre Dumnezeu, ci să ia conceptul însuşi ca fiind Absolutul."[3] Cu alte cuvinte, doctrina fiinţei absolute, aşa cum este expusă în *Wissenschaftslehre*, depăşeşte sfera eticii care studiază cauzalitatea conceptului, ideea sau idealul care se împlineşte pe sine.

8. Filosofia târzie a lui Fichte a fost uneori înţeleasă ca reprezentând în toate intenţiile şi scopurile sale un nou sistem care implică o ruptură cu filosofia timpurie a eului. Însă Fichte însuşi a susţinut că nu este vorba de aşa ceva. În viziunea sa, concepţia despre Fiinţă constituia o dezvoltare a ideilor sale anterioare şi nu o ruptură în raport cu acestea. Dacă el ar fi susţinut iniţial, aşa cum mulţi dintre criticii săi au înţeles, că lumea este o creaţie a eului finit ca atare, atunci teoria sa târzie despre fiinţa absolută ar fi constituit într-adevăr o schimbare radicală de viziune. Dar el nu a vrut niciodată să susţină asta. Subiectul finit şi obiectul său, cei doi poli ai conştiinţei, au constituit întotdeauna pentru Fichte manifestarea unui principiu nelimitat sau infinit. Iar doctrina sa târzie cu privire la sfera conştiinţei ca ex-istenţă a vieţii sau fiinţei infinite a venit să dezvolte, nu să contrazică, ideile sale timpurii. Cu alte cuvinte, filosofia fiinţei a venit să completeze *Wissenschaftslehre*, şi nu să o înlocuiască.

Se poate susţine într-adevăr că, în afara cazului în care Fichte ar fi fost pregătit să apere un idealism subiectiv greu de separat de implicaţii solipsiste, el a fost constrâns, pe termen lung, să depăşească graniţele pe care şi le-a fixat iniţial, să treacă dincolo de conştiinţă şi să susţină că temeiul acesteia este fiinţa absolută. Mai mult decât atât, el a afirmat în mod explicit că eul absolut care transcende relaţia subiect-obiect pe care o întemeiază, trebuie să fie identitatea dintre subiectivitate şi obiectivitate. Deci este firesc să spunem că pe măsură ce a elaborat latura metafizică a filosofiei sale, Fichte a înclinat către înlăturarea cuvântului „eu" ca reprezentând o descriere adecvată pentru

---

[1] *F*, XI, p. 5; *M*, VI, p. 5. [*Sittenlehre*]
[2] *F*, XI, p. 7; *M*, VI, p. 7. [*Sittenlehre*]
[3] *F*, XI, p. 4; *M*, VI, p. 4. [*Sittenlehre*]

principiul său ultim. Pentru că acest termen este mult prea strâns legat de ideea subiectului ca separat de obiect. În acest sens, filosofia sa târzie a fost o dezvoltare a ideilor sale anterioare.

Dar se poate susține, în același timp, că filosofia ființei este adăugată la *Wissenschaftslehre* într-o asemenea manieră încât putem spune că cele două doctrine nu prea se potrivesc între ele. Potrivit *Wissenschaftslehre*, lumea există numai pentru conștiință. Și această teză depinde de premisa că ființa trebuie redusă la gândire sau la conștiință. Dar filosofia ființei absolute implică în mod clar prioritatea logică a ființei în raport cu gândirea. Este adevărat că în filosofia târzie Fichte nu neagă teza sa anterioară că lumea are realitate numai în sfera conștiinței, ci dimpotrivă, o afirmă din nou. Ceea ce face el este să zugrăvească întreaga sferă a conștiinței ca o exteriorizare a ființei absolute în sine. Dar este foarte greu de înțeles această idee a exteriorizării. Dacă luăm în serios afirmația că ființa absolută este și rămâne întotdeauna eternă și neschimbătoare, foarte greu putem să mai interpretăm ceea ce spune Fichte ca însemnând că ființa *devine* conștientă. Iar dacă sfera conștiinței este o reflecție eternă a lui Dumnezeu, dacă este conștiința de sine divină care emană veșnic din Dumnezeu așa cum *Nous*-ul plotinian emană din Unu, pare să decurgă că spiritul omenesc trebuie să fi existat dintotdeauna.

Fichte ar fi putut, desigur, să descrie ființa absolută ca activitate infinită care înaintează către conștiința de sine în și prin intermediul spiritului omenesc. Dar atunci ar fi fost firesc să conceapă viața infinită ca manifestându-se pe sine nemijlocit în natură, care ar exista astfel în mod obiectiv și ar fi o condiție necesară pentru viața spiritului omenesc. Cu alte cuvinte, ar fi fost firesc să se îndrepte în direcția idealismului absolut al lui Hegel. Dar aceasta ar fi însemnat o modificare și mai amplă în *Wissenschaftslehre* decât ar fi fost dispus să accepte Fichte. El spune într-adevăr că viața unică, și nu individul ca atare, este cea care „intuiește" lumea materială. Dar susține până la sfârșit că lumea, ca imagine sau *schemă* a lui Dumnezeu, are realitate numai în interiorul sferei conștiinței. Și cum Ființa absolută în sine nu este conștientă, această conștiință de care vorbește el aici nu poate fi decât conștiința omenească. Fără abandonarea acestui element al idealismului subiectiv, nu este posibilă trecerea la idealismul absolut al lui Hegel.

Există într-adevăr și o altă posibilitate, anume aceea de a concepe ființa absolută ca fiind veșnic conștientă de sine. Dar cu greu ar putea urma Fichte calea teismului tradițional. Pentru că ceea ce înțelege el în esență prin conștiința de sine îl împiedică să i-o atribuie Unului. Deci conștiința trebuie să fie derivată. Și aceasta este conștiința omenească. Dar nu poate exista nici o ființă în afară de Dumnezeu. Deci conștiința omenească trebuie să fie într-un anumit sens conștiința de sine a Absolutului. Dar

în ce sens? Eu cred că nu se poate da un răspuns clar la această întrebare. Și motivul este acela că filosofia târzie a lui Fichte nu a putut fi pur și simplu adăugată la *Wissenschaftslehre*. A fost nevoie de o revizuire mai profundă.

S-ar putea obiecta că interpretarea filosofiei lui Fichte ca cerând o revizuire fie în direcția idealismului absolut al lui Hegel, fie în aceea a teismului, înseamnă a nedreptăți caracterul intrinsec al acesteia. Și într-un anumit sens este adevărat. Dat fiind că Fichte are propria sa viziune etică asupra realității, viziune discutată în capitolele de față. Am văzut că voința infinită se manifestă pe sine în eurile finite, euri pentru care natura constituie scena și materialul pentru împlinirea vocațiilor lor morale. Și am văzut că aceste vocații converg către împlinirea unei ordini morale universale, obiectivul, ca să spunem așa, al voinței infinite înseși. Nu se pune în discuție grandoarea acestei viziuni asupra realității, a idealismului etic dinamic al lui Fichte în liniile sale principale. Însă Fichte nu și-a prezentat filosofia pur și simplu ca pe o viziune impresionistă, sau ca una poetică, ci ca fiind adevărul asupra realității. Deci critica concepției sale nu este nelalocul ei. La urma urmei, nu viziunea asupra împlinirii unui ideal universal, a unei ordini morale universale, este cea care a primit critici. Această viziune poate foarte bine să dăinuie. Și poate sluji ca o corecție pentru orice interpretare a realității formulată exclusiv în termenii științei empirice. Concepția lui Fichte poate furniza fără îndoială imbold și inspirație. Dar pentru a profita de pe urma ei ar trebui să renunțăm la o mare parte din structura sa teoretică.

Am afirmat mai devreme că Fichte ar putea cu greu să urmeze calea teismului tradițional. Cu toate acestea, unii gânditori au susținut că filosofia sa târzie este de fapt o formă de teism. Și în sprijinul acestei afirmații ei ar putea apela la anumite enunțuri care reprezintă convingerile ferme ale filosofului și nu sunt pur și simplu *obiter dicta* sau observații menite să-i liniștească pe cititorii sau ascultătorii săi mai credincioși. De pildă, Fichte susține în mod constant că ființa absolută este neschimbătoare și că nu poate suferi nici o alterare. Este Unul, etern și neschimbător; nu un Unu inert și lipsit de viață, ci deplinătatea vieții infinite. Este adevărat că creația este liberă numai în sensul că este spontană; dar creația nu provoacă nici o schimbare în Dumnezeu. Mai precis, Fichte refuză să considere că Dumnezeu este o persoană, chiar dacă el folosește în mod frecvent jargonul creștin și vorbește de Dumnezeu numindu-l „El". Dar cum el privește orice persoană ca fiind în esență finită, este evident că nu poate considera că ființa infinită este o persoană. Însă aceasta nu înseamnă că el îl privește pe Dumnezeu ca fiind sub-personal. Dumnezeu este supra-personal, iar nu sub-personal. În jargonul scolastic, Fichte nu are un concept analogic al persoanei și acest lucru îl împiedică să folosească termeni teiști. În același timp, conceptul ființei absolute care transcende sfera distincțiilor ce există în mod necesar între ființele finite

constituie cu siguranță un pas în direcția teismului. Eul nu mai ocupă poziția centrală în viziunea lui Fichte asupra realității: locul său este luat de viața infinită care în sine nu suferă nici o schimbare sau alterare.

Până aici toate bune și putem fi de acord că așa stau lucrurile. Și este adevărat că refuzul lui Fichte de a-l vedea pe Dumnezeu drept persoană se datorează faptului că pentru el conceptul de persoană implică finitudinea. Dumnezeu transcende sfera persoanelor și nu este inferior acestora. Dar în același timp absența oricărei idei clare de analogie împinge gândirea lui Fichte într-o ambiguitate radicală. Dumnezeu este ființa infinită. Prin urmare nu poate exista nicio ființă în afară de Dumnezeu. Dacă ar exista o astfel de ființă, Dumnezeu nu ar mai fi infinit. Absolutul este unica ființă. Această linie de argumentare duce în direcția panteismului. În același timp, Fichte este obligat să susțină că sfera conștiinței, cu distincția sa între eul finit și lume, este, într-un anumit sens, în afara lui Dumnezeu. Dar în ce sens? Fichte poate foarte bine să spună că distincția dintre ființa divină și ex-istența divină există numai pentru conștiință. Dar se ridică de la sine întrebarea: sunt oare eurile finite ființe, sau nu? Dacă nu sunt, rezultă monismul. Și devine atunci imposibil de explicat cum poate exista conștiința, cu distincțiile pe care le implică. Dacă, totuși, eurile finite sunt ființe, atunci cum putem reconcilia această afirmație cu teza potrivit căreia Dumnezeu este singura ființă fără să recurgem la un raționament prin analogie? Fichte vrea să păstreze ambele perspective. Adică el vrea să spună în același timp că sfera conștiinței, cu distincția sa între eul finit și obiectul său, este în afara lui Dumnezeu și că Dumnezeu este singura ființă. Deci poziția lui în raport cu dihotomia teism/panteism rămâne în mod inevitabil ambiguă. Aceasta nu înseamnă a nega, firește, că dezvoltarea filosofiei ființei a lui Fichte i-a conferit gândirii sale o mai mare asemănare cu teismul decât exista în scrierile sale anterioare. Însă eu cred că dacă cel care îl admiră pe Fichte pentru că folosește metoda transcendentală de reflecție sau pentru idealismul său etic merge mai departe interpretând filosofia sa târzie ca pe o formulare clară a teismului, trece dincolo de dovezile istorice.

Dacă, în cele din urmă, se pune întrebarea în ce măsură filosofia ființei a lui Fichte abandonează idealismul, răspunsul ar trebui să reiasă limpede din ceea ce s-a spus deja până acum. Fichte nu repudiază *Wissenschaftslehre* și în acest sens el păstrează idealismul. Atunci când spune că viața unică și nu subiectul individual este cea care „intuiește" (și astfel produce) lumea materială, el încearcă să dea seama fără îndoială de faptul că lumea materială îi apare subiectului finit ca fiind ceva dat, ca un obiect gata constituit. El a declarat încă de la început că acesta este faptul crucial pe care idealismul trebuie să-l explice și nu să-l respingă. În același timp însă, afirmarea primatului ființei și a caracterului derivat al conștiinței și cunoașterii este o îndepărtare

de idealism. Deci putem spune că, în măsura în care această idee izvorăşte din exigenţele propriei gândiri, odată cu Fichte idealismul tinde să se depăşească pe sine. Dar aceasta nu înseamnă că filosoful s-ar fi despărţit vreodată în mod clar şi explicit de idealism. În orice caz, putem avea senzaţia că, deşi în ultima vreme s-a manifestat tendinţa de a scoate în evidenţă filosofia târzie a lui Fichte, ceea ce este cu adevărat impresionant în viziunea sa asupra realităţii este sistemul idealismului său etic, şi nu afirmaţiile obscure despre fiinţa absolută şi *Dasein*-ul divin.

CAPITOLUL V

SCHELLING (1)

Viaţa şi opera – Etapele succesive ale gândirii lui Schelling – Scrierile timpurii şi influenţa lui Fichte.

1. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, fiul unui pastor luteran erudit, s-a născut în 1775 în Leonberg, Württemberg. Un băiat precoce, a fost admis la vârsta de cincisprezece ani în cadrul şcolii teologice protestante de la Universitatea din Tübingen, unde s-a împrietenit cu Hegel şi Hölderlin, amândoi fiind cu cinci ani mai mari decât el. La vârsta de şaptesprezece ani a scris o dizertaţie despre cel de-al treilea capitol din Cartea Facerii, iar în 1794 a publicat eseul *Despre Mituri* (*Über Mythen*). Acesta a fost urmat în 1794 de articolul *Despre posibilitatea unei forme a filosofiei în general* (*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*).

La acea vreme, Schelling era mai mult sau mai puţin discipolul lui Fichte, ceea ce reiese din titlul unei lucrări publicate în 1795, *Despre eu ca principiu al filosofiei* (*Vom Ich als Prinzip der Philosophie*). În acelaşi an a apărut şi *Scrisori filosofice despre dogmatism şi criticism* (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*), dogmatismul fiind reprezentat de Spinoza, iar criticismul de Fichte.

Dar deşi filosofia lui Fichte a constituit un punct de plecare pentru reflecţiile sale, Schelling şi-a dovedit foarte curând independenţa faţă de ideile acestuia. Mai precis, el a fost nemulţumit de viziunea lui Fichte asupra naturii ca fiind pur şi simplu un instrument pentru acţiunile morale. Propria lui concepţie asupra naturii ca o manifestare nemijlocită a Absolutului, ca un sistem teleologic şi dinamic care se auto-organizează şi care înaintează, ca să spunem aşa, către apariţia conştiinţei şi către cunoaşterea de sine a naturii în şi prin intermediul omului, îşi găseşte expresia într-o serie de lucrări succesive dedicate filosofiei naturii. Astfel, în 1797 el a publicat *Idei pentru o filosofie a naturii* (*Ideen zu einer Philosophie der Natur*), în 1798 *Despre sufletul lumii* (*Von der Weltseele*), iar în 1799 o *Schiţă a unui sistem al filosofiei naturii* (*Erster Ertwurf eines Systems der Naturphilosophie*) şi o *Introducere la Schiţa unui sistem al filosofiei naturii, sau despre conceptul fizicii speculative* (*Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik*).

De observat că titlul ultimei lucrări se referă la fizica speculativă. Un termen similar apare în titlul întreg al lucrării *Despre sufletul lumii*, sufletul lumii fiind considerat

ca o ipoteză a „fizicii superioare". Cu greu ne putem imagina că fizica speculativă ar fi prezentat vreun interes pentru Fichte. Și totuși seria de lucrări dedicate filosofiei naturii nu conține vreun indiciu al unei rupturi definitive de filosofia lui Fichte. Mai ales că în 1840 Schelling a publicat *Sistemul idealismului transcendental* (*System des transzendentalen Idealismus*) în care influența lucrării *Wissenschaftslehre* a lui Fichte este evidentă. În vreme ce în scrierile sale despre filosofia naturii Schelling a înaintat de la obiectiv către subiectiv, de la treptele inferioare ale naturii până la sfera organică ca teritoriu care pregătește apariția conștiinței, în *Sistemul idealismului transcendental* acesta a început cu eul și a început să traseze procesul prin care acesta se auto-obiectivează. El considera că aceste două perspective sunt complementare, așa cum o dovedește faptul că în 1800 el a mai publicat și *Deducția generală a procesului dinamic* (*Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses*), care a fost urmată în 1801 de o scurtă scriere *Despre adevăratul concept al filosofiei naturii* (*Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*). În același an a mai publicat și *O expunere a sistemului meu filosofic* (*Darstellung meines Systems der Philosophie*).

În 1798 Schelling a primit o catedră la Universitatea din Jena. Avea numai douăzeci și trei de ani, însă scrierile sale câștigaseră aprecierea nu doar a lui Goethe, ci și a lui Fichte. Între 1802 și 1803 a colaborat cu Hegel la editarea *Revistei Critice de Filosofie*. Și pe parcursul perioadei în care a predat la Jena a întreținut relații amicale cu cercul romanticilor, cum ar fi cei doi Schlegel și Novalis. În 1802 Schelling a publicat *Bruno, sau despre principiul divin și natural al lucrurilor* (*Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*) și de asemenea o serie de *Prelegeri despre metoda studiului academic* (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*) în care discută despre unitatea științelor și locul filosofiei în viața academică.

Am menționat că în *Sistemul idealismului transcendental* Schelling a pornit de la eu și a folosit idei preluate din lucrarea lui Fichte *Wissenschaftslehre* în încercarea de a reconstrui traseul prin care ego-ul se auto-obiectivează, ca de exemplu în morală. Dar această lucrare a culminat într-o filosofie a artei, căreia Schelling i-a acordat o mare importanță.

În iarna dintre 1802 și 1803 a ținut prelegeri de filosofia artei la Universitatea din Jena. La acea vreme el privea arta ca fiind cheia către natura realității. Și acest lucru este suficient pentru a semnala diferența apreciabilă dintre viziunea lui Schelling și cea a lui Fichte.

În 1803 Schelling s-a căsătorit cu Caroline Schlegel după ce s-a pronunțat oficial divorțul acesteia de A. W. Schlegel, și cei doi au plecat la Würzburg, unde Schelling a ținut pentru o vreme prelegeri în cadrul universității. Cam în aceeași perioadă el a început să-și îndrepte atenția către problemele legate de religie și către ideile teosofice

ale cizmarului mistic de la Görlitz, Jakob Böhme.[1] Iar în 1804 a publicat *Filosofie și religie* (*Philosophie und Religion*).

În 1806 Schelling părăsește Würzburg pentru München. Reflecțiile sale despre libertate și despre relația dintre libertatea umană și Absolut își capătă expresia în *Explorări filosofice asupra naturii libertății omenești* (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*), o lucrare care a fost publicată în 1809. Dar la această vreme steaua sa începuse deja să apună. Am văzut că Schelling colaborase cu Hegel pentru o scurtă perioadă la editarea unei reviste filosofice. În 1807 Hegel, care fusese puțin cunoscut până atunci, publică prima sa mare lucrare *Fenomenologia spiritului*. Această lucrare nu a constituit doar prima etapă în ascensiunea autorului său la celebritatea pe care o va dobândi ca cel mai de seamă filosof german, ci a reprezentat și despărțirea sa intelectuală de Schelling. Mai precis, Hegel și-a exprimat într-o manieră oarecum caustică opinia sa despre doctrina Absolutului a lui Schelling. Pentru Schelling, care era foarte departe de a fi un personaj insensibil, această trădare, așa cum a văzut-o el, a constituit o lovitură foarte grea. În anii care au urmat, pe măsură ce asista la creșterea reputației rivalului său, a devenit obsedat de gândul că fostul său prieten a vârât pe gâtul publicului naiv un sistem filosofic inferior. Poate că dezamăgirea sa amară în raport cu ascensiunea lui Hegel în poziția de figură principală în lumea filosofică din Germania ne poate ajuta să înțelegem de ce, după o perioadă remarcabilă de activitate publicistică, Schelling a publicat foarte puțin.

El a continuat totuși să țină cursuri. Unul dintre cursurile pe care le-a ținut la Stuttgart în 1810 este publicat în ediția *Opere complete*. În 1811 a scris *Vârstele lumii* (*Die Zeitalter*) însă lucrarea a rămas neterminată și nu a fost publicată în timpul vieții.

Între 1821-1826 Schelling a ținut prelegeri la Erlangen. În 1827 s-a întors la München pentru a ocupa catedra de filosofie și și-a fixat cu o bucurie febrilă sarcina plăcută de a submina influența lui Hegel. A ajuns să fie convins că trebuie făcută o distincție între filosofia negativă, care este o construcție abstractă pur conceptuală, și cea pozitivă, care tratează existența concretă. Sistemul hegelian, dacă mai trebuie să o spunem, era considerat un exemplu din primul tip.

Moartea marelui rival[2] al lui Schelling în 1831 trebuie să-i fi ușurat sarcina. Iar zece ani mai târziu, în 1841, a fost numit profesor de filosofie la Berlin cu misiu-

---

Pentru Jakob Böhme (1575-1624) vezi volumul al III-lea al seriei de față, cap. XVII [*Filosofia naturii (2)*] 5 [*Jakob Böhme*].

[2] Hegel nu pare să fi fost prea interesat de astfel de rivalități personale; el era absorbit în ideile sale sau în expunerea a ceea ce considera a fi adevărul. În schimb Schelling a luat critica lui Hegel la adresa ideilor sale ca pe un afront personal.

nea de a combate influența hegelianismului prin expunerea propriului său sistem religios. În capitala prusacă Schelling a început să țină prelegeri ca un profet, ca cel care anunță nașterea unei ere noi. Printre cei care îi audiau prelegerile se aflau profesori, politicieni și alți auditori ale căror nume urmau să devină celebre, cum ar fi Søren Kierkegaard, Jakob Burckhardt, Friedrich Engels și Bakunin. Însă prelegerile nu au avut succesul pe care-l spera Schelling și audiența a început să se rărească. În 1846 a renunțat să mai țină prelegeri, cu excepția discursurilor ocazionale ținute la Academia din Berlin. Mai târziu s-a retras la München și s-a îndeletnicit cu pregătirea manuscriselor pentru publicare. A murit în 1854 la Ragaz, în Elveția. Lucrările *Filosofia revelației* (*Philosophie der Offenbarung*) și *Filosofia mitologiei* (*Philosophie der Mythologie*) au fost publicate postum.

2. Nu există un sistem bine închegat pe care să-l putem numi sistemul filosofic al lui Schelling. Căci gândirea sa a parcurs o succesiune de faze de la perioada timpurie când se afla în mare măsură sub influența lui Fichte, până la perioada de sfârșit reprezentată de prelegerile publicate postum despre revelație și mitologie. Nu a existat niciodată un acord general în rândul istoricilor cu privire la numărul exact de etape care ar trebui distinse în evoluția gândirii lui Schelling. Unul sau doi dintre aceștia s-au mulțumit cu distincția pe care o face chiar Schelling între filosofia negativă și cea pozitivă; însă această distincție ignoră diversitatea fazelor prin care a trecut filosofia sa înainte ca el să-și propună să expună în forma finală filosofia sa a religiei. Deci s-a impus practica de a face și alte distincții. Dar deși există cu siguranță faze distincte în gândirea lui Schelling, ar fi o greșeală să privim aceste faze ca fiind sisteme independente. Pentru că există o continuitate vizibilă între ele. Adică reflectând asupra unei poziții pe care o susținuse la un moment dat, Schelling ajunge la ridicarea altor probleme, a căror soluționare cerea adoptarea unor noi poziții. Este adevărat că în ultimii ani de viață el a accentuat distincția dintre filosofia negativă și cea pozitivă. Dar deși considera că o mare parte din propria sa filosofie anterioară era o filosofie negativă, el a accentuat această distincție în cursul bătăliei împotriva lui Hegel; și ceea ce dorea el nu era atât o respingere completă a așa-numitei filosofii negative, cât includerea acesteia în și subordonarea față de filosofia pozitivă. Mai mult decât atât, el a susținut că se poate găsi cel puțin o idee vagă a filosofiei pozitive în lucrarea sa timpurie *Scrisori filosofice despre dogmatism și criticism*, și că până și în primele sale eseuri filosofice se manifestase înclinația sa către aspectele concrete și istorice.

În 1796, când Schelling avea douăzeci și unu de ani, și-a schițat un program propriu pentru elaborarea unui sistem filosofic. Sistemul schițat ar urma să pornească de la ideea de ego sau de eu ca o ființă absolut liberă și prin intermediul postulării non-eului să treacă în sfera fizicii speculative. Apoi ar urma să treacă la sfera spiritului

omenesc. Ar trebui să fie expuse principiile dezvoltării istorice şi să fie elaborate ideile unei lumi morale, ideea de Dumnezeu şi de libertate a tuturor fiinţelor spirituale. Mai mult decât atât, ar trebui scoasă în evidenţă importanţa crucială a idee de frumos şi caracterul estetic al celui mai înalt act al raţiunii. În sfârşit, ar trebui formulată o nouă mitologie, care să unifice filosofia cu religia.

Programul ca atare este edificator. Pe de o parte, el ilustrează elementul de discontinuitate din gândirea lui Schelling. Faptul că el îşi propune să pornească de la eu dă la iveală influenţa lui Fichte, o influenţa care a scăzut treptat odată cu trecerea timpului. Pe de altă parte, programul ilustrează elementul de continuitate din reflecţia filosofică a lui Schelling. Pentru că preconizează elaborarea unei filosofii a naturii, o filosofie a istoriei, o filosofie a artei, o filosofie a libertăţii şi o filosofie a religiei şi mitologiei, teme de care Schelling se va ocupa pe rând. Cu alte cuvinte, deşi la început Schelling dă impresia că este discipolul lui Fichte, interesele şi orientarea gândirii sale erau deja clare încă de la începutul carierei sale.

În consecinţă, este o pierdere de timp să căutăm să stabilim cu exactitate câte faze sau „sisteme" se află în filosofia lui Schelling. Există cu siguranţă faze distincte şi o descriere genetică a filosofiei sale poate să facă dreptate acestor distincţii fără să implice că Schelling a sărit de la un sistem închis la altul. Într-un cuvânt, filosofia lui Schelling este mai degrabă o filosofare decât un sistem încheiat sau o succesiune de sisteme încheiate. Într-un anumit sens, începutul şi sfârşitul periplului său coincid. Am văzut că în 1793 el a publicat eseul *Despre mituri*. La bătrâneţe s-a întors la acest subiect şi a ţinut prelegeri pe larg pe tema miturilor. Dar între aceste două momente găsim un proces continuu de reflecţie care porneşte de la filosofia ego-ului a lui Fichte şi prin intermediul filosofiei naturii şi artei trece la filosofia conştiinţei religioase şi la o formă speculativă de teism, toate aceste etape fiind legate între ele de tema relaţiei dintre finit şi infinit.

3. În eseul său *Despre posibilitatea unei forme a filosofiei în general* (1794) Schelling îl urmează pe Fichte prin afirmaţia că filosofia, ca ştiinţă, trebuie să fie un sistem de propoziţii conectate logic ce se dezvoltă dintr-o teză fundamentală care constituie expresia necondiţionatului. Acest necondiţionat este eul care se postulează pe sine. Deci „teza fundamentală nu poate fi decât aceasta: Eu este Eu".[1] În lucrarea *Despre eu*

W, I, p. 57. Referinţele la scrierile lui Schelling sunt specificate după ediţia *Opere complete*, editată de Manfred Schröter (München, 1927-1928). [*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*]

Schelling preferă formula „Eu este eu" (*Ich ist Ich*) faţă de „ego-ul este ego-ul" (*das Ich ist das Ich*) pe temeiul că ego-ul este dat numai ca Eu.

ca principiu al filosofiei (1795) această teză este exprimată în forma mai puțin stranie *„Eu sunt eu* sau *eu sunt"*.[1] Și de la această teză Schelling trece la postularea non-eului și argumentează că eul și non-eul se condiționează reciproc. Nu există niciun subiect fără un obiect și niciun obiect fără un subiect. Deci trebuie să existe un factor mediator, un produs comun care să lege laolaltă cei doi poli; și acest factor este reprezentarea (*Vorstellung*). Obținem astfel forma triadei fundamentale a oricărei științe sau cunoașteri, anume subiect, obiect și reprezentare.

Influența lui Fichte este suficient de vizibilă. Dar merită observat că încă de la început Schelling accentuează diferența dintre eul absolut și eul empiric. „Sistemul complet al științei pornește de la eul absolut."[2] Acesta nu este un lucru, ci este libertatea infinită. Este într-adevăr unul, dar unitatea care este predicată despre el transcende unitatea care este predicată despre un membru al unei clase oarecare. Eul absolut nu este și nu poate fi membru al niciunei clase: el transcende conceptul de clasă. Mai mult decât atât, el transcende gândirea conceptuală și poate fi înțeles numai prin intuiția intelectuală.

Nici una dintre aceste afirmații nu-l contrazice pe Fichte; dar ideea este că interesele metafizice ale lui Schelling sunt dezvăluite încă de la începutul carierei sale. În vreme ce Fichte, pornind de la filosofia lui Kant, a acordat la început foarte puțină importanță implicațiilor metafizice ale idealismului său, încât s-a considerat în genere că punctul de pornire al filosofiei sale este eul individual, Schelling accentuează de la început ideea Absolutului, chiar dacă, sub influența lui Fichte, îl descrie ca fiind eul absolut.

Vom observa că în eseul *Despre posibilitatea unei forme a filosofiei în general*, Schelling îl urmează pe Fichte în deducția prezentării sau reprezentării. Dar interesul său real este aici unul ontologic. În lucrarea sa timpurie *Wissenschaftslehre* Fichte declara că sarcina filosofiei este aceea de a explica experiența ca sistem de prezentări care sunt însoțite de un sentiment de necesitate. Și a făcut acest lucru arătând cum dă naștere eul acestor prezentări prin intermediul activității imaginației productive care lucrează inconștient, astfel încât pentru conștiința empirică lumea posedă în mod inevitabil o aparență de independență. Însă în *Scrisori despre dogmatism și criticism* (1795) Schelling afirmă direct că „sarcina principală a întregii filosofii constă în rezolvarea problemei existenței lumii".[3] Într-un anumit sens, e limpede că cele două

---

[1] *W*, I, p. 103. [*Vom Ich als Prinzip der Philosophie*]

[2] *W*, I, p. 100. [*Vom Ich*]

[3] *W*, I, p. 237. [*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*] Această lucrare va fi numită de acum încolo doar *Srisori filosofice*.

afirmații revin la unul și același lucru. Dar există o diferență semnificativă de accent între a spune că sarcina filosofiei este de a explica sistemul prezentărilor care sunt însoțite de un sentiment de necesitate și a spune că sarcina filosofiei este de a explica existența lumii. Și cu puțin ajutor putem discerne totuși dedesubtul tuturor ornamentelor fichteene ale filosofiei timpurii a lui Schelling aceeași înclinație metafizică care l-a făcut să afirme într-o etapă ulterioară că sarcina filosofiei este aceea de a răspunde la întrebarea de ce există ceva mai degrabă decât nimic. Este adevărat că Fichte însuși a ajuns la un moment dat să elaboreze implicațiile metafizice ale filosofiei sale. Dar atunci când a ajuns să facă acest lucru, Schelling l-a acuzat de plagiat.

Scrisorile filosofice ale lui Schelling constituie o lucrare edificatoare. Într-un anumit sens, găsim aici o apărare a lui Fichte. Pentru că Schelling pune în opoziție criticismul, reprezentat de Fichte, cu dogmatismul, reprezentat în principal de Spinoza. Și Schelling se situează de partea lui Fichte. Lucrarea dă la iveală în același timp simpatia profundă a autorului pentru Spinoza și cel puțin o nemulțumire latentă în raport cu Fichte.

Dogmatismul, spune Schelling, presupune, pe termen lung, absolutizarea non-eu-lui. Omul este redus la o simplă modificare a obiectului infinit, substanța lui Spinoza, iar libertatea este exclusă. Este adevărat că spinozismul, care urmărește dobândirea păcii și liniștii sufletului printr-o „abandonare de sine pașnică în fața obiectului absolut"[1], are un anumit farmec de ordin estetic și poate exercita o atracție asupra anumitor oameni. Dar în cele din urmă el implică anihilarea ființei umane ca agent moral liber. Libertatea nu are loc în cadrul dogmatismului.

De aici nu rezultă însă că dogmatismul poate fi respins din punct de vedere teoretic. Filosofia lui Kant „nu are decât arme slabe împotriva dogmatismului"[2] și nu poate obține decât o respingere negativă a acestuia. De pildă, Kant arată că este imposibil să respingi existența libertății în sfera noumenală, dar recunoaște că nu poate oferi o probă teoretică pozitivă în favoarea libertății. Deci „nici chiar sistemul complet al criticismului nu poate respinge dogmatismul *din punct de vedere teoretic*"[3], chiar dacă îi poate da unele lovituri iscusite. Acest lucru nu este deloc surprinzător. Pentru că atâta vreme cât rămânem pe tărâm teoretic, dogmatismul și criticismul conduc în mare măsură, susține Schelling, la aceeași concluzie.

În primul rând, ambele sisteme încearcă să facă trecerea de la infinit la finit. Dar „filosofia nu poate trece de la infinit la finit".[4] Putem, desigur, să inventăm temeiuri

---

1 W, I, p. 208. [*Philosophische Briefe*]
2 W, I, p. 214. [*Philosophische Briefe*]
3 W, I, p. 220. [*Philosophische Briefe*] Această referință vizează, evident, idealismul lui Fichte.
4 W, I, p. 238. [*Philosophische Briefe*]

pe baza cărora să susținem că infinitul trebuie să se manifeste pe sine în finit, dar acestea nu sunt decât căi de a ascunde incapacitatea noastră de a construi o punte peste prăpastia care le desparte. Prin urmare, se pare că trebuie să pornim invers. Dar cum se poate realiza acest lucru dat fiind că demonstrațiile tradiționale *a priori* au fost discreditate? E limpede că avem nevoie de o suprimare a problemei. Adică, dacă finitul poate fi văzut ca fiind în infinit și infinitul în finit, problema construirii unei punți pentru a acoperi prăpastia dintre ele prin intermediul unui argument sau demonstrații teoretice nu se mai pune.

Această lipsă este acoperită de intuiția intelectuală, care este intuiția identității dintre ceea ce intuiește și eul care este intuit. Dar aceasta este interpretată în moduri diferite de dogmatism și criticism. Dogmatismul o interpretează ca pe o intuiție a eului ca fiind identic cu Absolutul conceput ca obiect absolut. Criticismul o interpretează ca revelând identitatea eului cu Absolutul ca subiect absolut, conceput ca pură activitate liberă.

Dar deși dogmatismul și criticismul interpretează în moduri diferite intuiția intelectuală, cele două interpretări conduc în mare măsură la aceeași concluzie teoretică. În dogmatism, subiectul este în cele din urmă redus la obiect și odată cu această reducție este anulată una dintre condițiile necesare ale conștiinței. În criticism, obiectul este redus în cele din urmă la subiect și odată cu această reducție este anulată cealaltă condiție necesară a conștiinței. Cu alte cuvinte, atât dogmatismul cât și criticismul duc la anihilarea teoretică a subiectului sau eului finit. Spinoza reduce eul finit la obiectul absolut; Fichte îl reduce la subiectul absolut sau, mai precis (de vreme ce ego-ul absolut nu este propriu-zis subiect) la năzuința sau activitatea infinită. În ambele cazuri eul este, ca să spunem așa, scufundat în Absolut.

Însă, deși din punct de vedere pur teoretic cele două sisteme conduc cam la aceeași concluzie, cerințele lor practice sau morale sunt diferite. Ele formulează idei diferite cu privire la vocația morală a omului. Dogmatismul cere ca eul finit să se abandoneze pe sine cauzalității absolute a substanței divine și să renunțe la propria sa libertate de vreme ce divinul se află în toate. Astfel, în filosofia lui Spinoza eul este chemat să recunoască o ordine ontologică preexistentă, anume propria poziție ca o modificare a substanței infinite, și să o accepte. Criticismul însă, cere ca omul să realizeze Absolutul în el însuși printr-o activitate liberă neîntreruptă. Adică pentru Fichte, identitatea eului finit cu Absolutul nu este doar o ordine ontologică preexistentă, care trebuie doar recunoscută. Ci este un scop care trebuie să fie atins prin intermediul comportamentului moral. Mai mult, acesta este un scop care se îndepărtează permanent. Deci chiar dacă filosofia lui Fichte semnalează identitatea eului cu Absolutul ca un ideal teoretic, în plan practic cere o activitate morală neîntreruptă, fidelitatea neîntreruptă față de vocația morală a omului.

Aşadar, într-un anumit sens, alegerea între dogmatism şi criticism este, pentru eul finit, o alegere între idealul abandonării de sine, absorbirii în Absolutul impersonal, renunţării la libertatea individuală ca la o iluzie, şi idealul unei activităţi libere neîntrerupte în conformitate cu vocaţia morală a individului, de a deveni din ce în ce mai mult un agent moral care se ridică liber şi triumfător deasupra obiectului obişnuit. „Să fii! este cea mai înaltă cerinţă a criticismului."[1] La Spinoza, obiectul absolut subsumează totul; la Fichte natura este redusă la un simplu instrument pentru agentul moral liber.

E limpede că cel care acceptă cerinţele criticismului este obligat prin aceasta să respingă dogmatismul. Dar este iarăşi adevărat că dogmatismul nu poate fi respins, nici chiar în plan practic sau moral, în ochii celui „care poate tolera ideea că el acţionează în vederea propriei sale anihilări, că anulează existenţa în sine însuşi a oricărei cauzalităţi libere şi că el ca individ nu este decât o modificare a unui obiect în a cărui nemărginire îşi va găsi mai devreme sau mai târziu sfârşitul moral."[2]

Această expunere a disputei dintre dogmatism şi criticism conţine în mod evident ecouri ale viziunii lui Fichte potrivit căreia genul de filosofie pe care o alege individul depinde de cel fel de om este individul în cauză. Mai mult, am putea, dacă dorim, să conectăm afirmaţia lui Schelling că nici dogmatismul, nici criticismul nu pot fi respinse din punct de vedere teoretic şi că alegerea între ele trebuie să fie făcută pe temeiuri practice, cu perspectiva care a fost formulată uneori, în vremuri mult mai apropiate, potrivit căreia noi nu putem alege între sisteme filosofice diferite pe temeiuri pur teoretice, ci putem folosi numai criterii morale pentru a alege între acestea, văzându-le ca sisteme care oferă fundamente pentru şi promovează diferite modele de conduită. Însă pentru obiectivul discuţiei de faţă este mult mai important să observăm că deşi *Scrisorile filosofice* au fost scrise în sprijinul lui Fichte şi deşi Schelling se situează în mod evident de partea acestuia, lucrarea conţine o critică nerostită dar nu mai puţin evidentă, atât la adresa filosofiei lui Spinoza, cât şi a idealismului transcendental al lui Fichte, ca fiind viziuni exagerate prin unilateralitatea lor. Spinoza este văzut ca absolutizând obiectul, iar Fichte ca absolutizând subiectul. Iar concluzia este aceea că Absolutul trebuie să depăşească distincţia dintre subiectivitate şi obiectivitate şi să fie subiect şi obiect în identitate.[3]

---

1 *W*, I, p. 259. [*Philosophische Briefe*]

2 *W*; I, p. 263. [*Philosophische Briefe*]

3 Fichte însuşi a ajuns să susţină că ego-ul absolut este identitatea dintre subiect şi obiect. Dar a susţinut această idee parţial sub influenţa criticii lui Schelling. Şi în orice caz, idealismul lui Fichte a fost întotdeauna caracterizat, în opinia lui Schelling, de un accent exagerat asupra subiectului şi subiectivităţii.

Cu alte cuvinte, concluzia este aceea că trebuie să fie realizată un soi de sinteză care va reconcilia pozițiile contradictorii ale lui Spinoza și Fichte. E clar că putem găsi în *Scrisori filosofice* indiciile unei anumite simpatii față de Spinoza care era străină gândirii lui Fichte. Și nu este deloc surprinzător faptul că în scurtă vreme Schelling se va dedica publicării unei serii de lucrări despre filosofia naturii. Pentru că elementul spinozist din sinteza prevestită anterior va fi acela de a-i atribui naturii, ca o unitate organică, un statut ontologic care îi fusese refuzat de către Fichte. Natura va fi înfățișată ca manifestarea obiectivă nemijlocită a Absolutului. În același timp sinteza, dacă e să fie o sinteză autentică, trebuie să zugrăvească natura ca pe expresia și manifestarea Spiritului. Sinteza trebuie să capete forma idealismului, altfel ar însemna o întoarcere la gândirea pre-kantiană. Dar nu trebuie să fie un idealism subiectiv în care natura este zugrăvită ca nefiind altceva decât un obstacol postulat de ego pentru ca acesta să aibă ce să depășească.

Aceste remarci pot părea că depășesc ceea ce suntem îndreptățiți să spunem pe baza scrierilor timpurii ale lui Schelling. Dar am văzut deja că în cadrul programului pe care și l-a fixat în 1796, la scurtă vreme după ce a scris *Scrisori filosofice*, Schelling preconiza în mod explicit elaborarea unei fizici speculative sau a unei filosofii a naturii. Și este foarte limpede că nemulțumirea lui în raport cu atitudinea unilaterală a lui Fichte față de natură era deja resimțită în așa-numită perioadă fichteeană a filosofiei sale.

CAPITOLUL VI

SCHELLING (2)

Posibilitatea şi temeiurile metafizice ale unei filosofii a naturii – Principiile generale ale filosofiei naturii la Schelling – Sistemul idealismului transcendental – Filosofia artei – Absolutul ca identitate.

1. PROGRESUL gândirii este cel care a determinat apariţia unei rupturi între subiectiv şi obiectiv, susţine Schelling, între ideal şi real. Dacă dăm deoparte contribuţia gândirii, trebuie să-l concepem pe om ca fiind una cu natura. Aceasta înseamnă că trebuie să-l concepem pe om ca experimentând această unitate cu natura la nivelul nemijlocirii sentimentului. Prin intermediul reflecţiei omul a reuşit să distingă între obiectul exterior şi reprezentarea subiectivă a acestuia şi a devenit astfel un obiect pentru el însuşi. În genere, reflecţia a întemeiat şi a perpetuat distincţia dintre lumea exterioară obiectivă a naturii şi viaţa lăuntrică subiectivă a reprezentării şi conştiinţei de sine, distincţia dintre natură şi spirit. Natura devine astfel exterioritate, opusul spiritului, iar omul, ca o fiinţă gânditoare conştientă de sine, este înstrăinat de natură.

Dacă reflecţia este transformată într-un scop în sine, ea devine „o maladie a spiritului".[1] Pentru că omul este făcut pentru a acţiona şi cu cât el se apleacă mai mult asupra lui însuşi, în reflecţia asupra sinelui său, cu atât devine mai puţin activ. În acelaşi timp tocmai capacitatea sa de a gândi îl distinge pe om de animale. Ruptura care s-a produs între obiectiv şi subiectiv, între real şi ideal, natură şi spirit, nu poate fi depăşită printr-o întoarcere la nemijlocirea sentimentului, la copilăria rasei umane, ca să spunem aşa. Reunirea celor doi factori despărţiţi şi restabilirea unităţii originare trebuie să se realizeze într-un plan mai înalt decât cel al sentimentului. Aceasta înseamnă că trebuie să se realizeze prin intermediul reflecţiei înseşi sub forma filosofiei. La urma urmei, tocmai reflecţia este cea care provoacă această problemă. La nivelul simţului comun obişnuit, nu există problema relaţiei dintre ordinea reală şi cea ideală, între lucru şi reprezentarea sa mentală. Reflecţia este cea care provoacă această problemă şi reflecţia este cea care trebuie să o şi rezolve.

---

[1] *W*, I, p. 663. [*[Einleitung zu den] Ideen zu einer Philosophie der Natur. Als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*]

Primul impuls este acela de a soluționa problema în termenii activității cauzale. Lucrurile există independent de minte și ele determină reprezentările lor: subiectivul este dependent cauzal de obiectiv. Dar spunând acest lucru nu facem altceva decât să dăm naștere unei alte probleme. Pentru că dacă afirm că lucrurile exterioare există independent de mine și determină reprezentări ale lor în mine însumi, mă situez pe mine însumi în mod necesar deasupra lucrului și reprezentării. Și mă afirm astfel implicit pe mine însumi ca spirit. Și apare imediat întrebarea cum pot lucrurile exterioare să exercite o activitate cauzală asupra spiritului?

Putem încerca să abordăm problema din celălalt capăt. În loc să spunem că lucrurile determină reprezentări ale lor înseși putem spune odată cu Kant că subiectul impune structurile sale cognitive asupra unui material brut și creează astfel realitatea fenomenală. Dar rămânem atunci cu problema lucrului în sine. Acesta este inconceptibil. Pentru că ce poate fi un lucru în afara structurilor pe care presupunem că le impune subiectul asupra lui?

Au existat totuși două încercări notabile de a soluționa problema corespondenței dintre subiectiv și obiectiv, ideal și real, fără să se recurgă la ideea activității cauzale. Spinoza a explicat corespondența prin intermediul teoriei modificărilor paralele ale diferitelor atribute ale substanței infinite unice, în vreme ce Leibniz a recurs la teoria unei armonii prestabilite. Dar nici una dintre aceste teorii nu constituie propriu-zis o explicație autentică. Pentru că Spinoza a lăsat neexplicate modificările substanței, în vreme ce Leibniz, în opinia lui Schelling, a postulat pur și simplu existența unei armonii prestabilite.

În același timp, atât Spinoza cât și Leibniz au intuit oarecum adevărul că idealul și realul sunt în ultimă instanță unul și același. Și sarcina filosofului este tocmai aceea de a expune acest adevăr. El trebuie să arate că natura este „Spiritul vizibil" și Spiritul este „natura invizibilă".[1] Aceasta înseamnă că filosoful trebuie să arate cum natura devine ideală în mod progresiv în sensul că este un sistem unificat dinamic și teleologic care se dezvoltă în sus, ca să spunem așa, până la punctul în care se întoarce asupra ei înseși în și prin intermediul spiritului omenesc. Dată fiind această imagine a naturii, putem înțelege că reprezentarea nu este ceva care ar fi pur și simplu opus și străin lumii obiective, astfel încât să dea naștere problemei corespondenței dintre obiectiv și subiectiv, ideal și real. Reprezentarea este cunoașterea pe care natura o dobândește despre ea însăși; este actualizarea potențialității naturii în care spiritul adormit se trezește în conștiință.

---

[1] W, I, p. 706. [*Ideen*]

Dar putem oare arăta că natura este un sistem teleologic, că este caracterizată prin finalitate? Este limpede că nu putem accepta ca fiind adecvată o interpretare pur mecanicistă a lumii. Atunci când reflectăm la un organism, suntem obligați să introducem ideea de finalitate. Și nici nu ne putem mulțumi cu o dihotomie între două sfere net separate, anume cea a mecanicismului și cea a teleologiei. Suntem astfel îndemnați să vedem natura ca o totalitate care se auto-organizează și în care putem distinge diferite niveluri. Dar se ridică întrebarea dacă în acest fel noi nu facem altceva decât să impunem finalitatea asupra naturii, mai întâi asupra organismului și apoi asupra lumii ca întreg. La urma urmei, Kant a recunoscut că noi nu putem să nu gândim natura ca și cum ar fi un sistem teleologic. Pentru că avem o idee regulativă cu privire la existența unui scop al naturii, o idee care dă naștere anumitor maxime euristice pentru intelect. Însă Kant nu ar fi acceptat că această idee subiectivă spune ceva despre natura ca atare.

Schelling este convins că orice investigație științifică presupune inteligibilitatea naturii. Orice experiment, insistă el, implică chestionarea naturii, o chestionare la care natura este forțată să răspundă. Iar această procedură presupune credința că natura se conformează cerințelor rațiunii, că este inteligibilă și în acest sens ideală. Această credință este justificată dacă acceptăm viziunea generală asupra lumii pe care am schițat-o mai sus. Pentru că ideea de natură ca un sistem teleologic inteligibil apare astfel ca reflecția de sine a naturii, ca natură care se cunoaște pe sine în și prin intermediul omului.

Putem cere însă, fără îndoială, o justificare a acestei viziuni generale asupra naturii. Și justificarea ultimă este pentru Schelling o teorie metafizică asupra Absolutului. „Primul pas către filosofie și către condiția indispensabilă chiar și numai pentru a ajunge la ea este acela de a înțelege că Absolutul în ordinea ideală este totuna cu Absolutul în ordinea reală."[1] Absolutul este „identitatea pură"[2] dintre subiectivitate și obiectivitate. Iar această identitate se reflectă în întrepătrunderea reciprocă dintre natură și cunoașterea naturii despre sine în și prin intermediul omului.

În sine, Absolutul este un act etern de cunoaștere în care nu există succesiune temporală. În același timp noi putem distinge trei momente sau faze în acest act unic, cu condiția să nu le privim ca succedându-se una pe alta în timp. În primul moment Absolutul se obiectivează pe sine în natura ideală, în modelul universal al naturii, ca să spunem așa, pentru care Schelling folosește expresia lui Spinoza

---

[1] W, I, p. 708. [*Ideen*]
[2] W, I, p. 712. [*Ideen*]

„*natura naturans*". În al doilea moment Absolutul ca obiectivitate se transformă în Absolutul ca subiectivitate. Iar al treilea moment este sinteza „în care Absolutul sub aceste două forme (obiectivitatea absolută și subiectivitatea absolută) devin iarăși un Absolut unic".[1] Absolutul este astfel un act etern de auto-cunoaștere.

Primul moment din viața lăuntrică a Absolutului este exprimat sau manifestat în *natura naturata*, natura ca un sistem de lucruri particulare. Acesta este un simbol sau o apariție a ceea ce Schelling numește *natura naturans* și ca atare el este văzut ca fiind „în afara Absolutului".[2] Al doilea moment din viața lăuntrică a Absolutului, transformarea obiectivității în subiectivitate, se exprimă în exterior sub forma lumii reprezentării, lumea ideală a cunoașterii omenești prin care *natura naturata* este reprezentată în și prin intermediul minții omenești și particularul este înălțat, ca să spunem așa, la nivelul universalului, adică la nivel conceptual. Prin urmare, avem două unități, așa cum le numește Schelling, natura obiectivă și lumea ideală a reprezentării. A treia unitate, corelată cu cel de-al treilea moment din viața lăuntrică a Absolutului, este întrepătrunderea aprehendată a realului cu idealul.

Nu se poate pretinde, cred eu, că Schelling expune într-o manieră foarte clară relația dintre infinit și finit, dintre Absolutul în sine și manifestarea sa de sine. Am văzut că *natura naturata*, considerată drept simbol sau manifestare a *natura naturans*, este văzută ca fiind în afara Absolutului. Însă Schelling vorbește de asemenea de Absolut ca dezvoltându-se pe sine în particular. Este limpede că el vrea să facă o distincție între Absolutul neschimbător în sine și lumea lucrurilor particulare finite. Dar în același timp el vrea să susțină și că Absolutul este realitatea atotcuprinzătoare. Va trebui însă să ne ocupăm mai târziu de acest aspect. Pentru moment ne putem mulțumi cu imaginea generală asupra Absolutului ca esența eternă sau Ideea care se obiectivează pe sine în natură și care se întoarce la sine ca subiectivitate în lumea reprezentării și apoi se cunoaște pe sine, în și prin reflecția filosofică, ca fiind identitatea dintre real și ideal, dintre natură și spirit.[3]

Justificarea pe care o oferă Schelling pentru posibilitatea unei filosofii a naturii sau pentru așa-numita fizică superioară este astfel admisă ca având un caracter metafizic.

---

[1] *W*, I, p. 714. [*Ideen*] Am tradus *Absolutheit* prin absolut. [Copleston folosește aici termenul „absoluteness" pentru germanul *Absoluthheit*, așa cum semnalează chiar el în nota de subsol la acest pasaj. Am preferat însă să schimbăm formularea sa în cazul de față, dat fiind că este dificil de găsit un corespondent în limba română pentru „absoluteness". (n. trad.)]

[2] *W*, I, p. 717. [*Ideen*]

[3] Viziunea lui Schelling despre fundamentul metafizic al filosofiei naturii a exercitat o puternică influență asupra gândirii lui Hegel. Ar fi însă nepotrivit să discutăm aici această chestiune.

Natura (adică *natura naturata*) trebuie să devină ideală în mod progresiv. Căci ea este un simbol sau manifestare pentru *natura naturans*, natura ideală: este obiectivarea „exterioară" a Absolutului. Și cum Absolutul este întotdeauna unul, identitatea dintre obiectivitate și subiectivitate, urmează că *natura naturata* trebuie să fie și ea subiectivitate. Acest adevăr se manifestă în procesul prin care natura trece, ca să spunem așa, în lumea reprezentării. Punctul culminant al acestui proces este intuiția prin care se dezvăluie că, de fapt, cunoașterea omenească a naturii este cunoașterea de sine a naturii. Nu există de fapt nici o ruptură între obiectiv și subiectiv. Din punct de vedere transcendental ele sunt unul și același lucru. Spiritul adormit devine Spiritul treaz. Momentele care pot fi distinse în viața atemporală a Absolutului ca esență pură se manifestă în ordinea temporală, care stă în raport cu Absolutul în sine precum consecventul față de antecedent.

2. A dezvolta o filosofie a naturii înseamnă a dezvolta o construcție sistematică ideală a naturii. În *Timaios* Platon a schițat un sistem teoretic al corpurilor pe baza calităților primare. Schelling este preocupat de același lucru. O fizică pur experimentală nu ar merita numele de știință. Căci „nu este altceva decât o culegere de fapte concrete, de descrieri a ceea ce poate fi observat, ale celor întâmplate în condiții naturale sau organizate".[1] Schelling admite că fizica așa cum o cunoaștem noi nu este pur experimentală sau empirică în acest sens. „În ceea ce este numit astăzi fizică, empiria [*Empirie*] și știința se amestecă."[2] Dar există loc, în opinia lui Schelling, pentru o construcție pur teoretică sau o deducție a materiei și a tipurilor fundamentale de corpuri, organic și anorganic. Mai mult, această fizică speculativă nu va lua forțele naturii, cum ar fi gravitația, ca fiind pur și simplu date. Ci le va construi pornind de la principii prime.

Potrivit cel puțin intențiilor lui Schelling, această construcție nu presupune elaborarea unei deducții fanteziste și arbitrare a nivelurilor fundamentale ale naturii. Ci mai degrabă înseamnă a lăsa natura să se construiască pe sine în fața ochiului atent al minții. Fizica speculativă sau superioară nu poate într-adevăr explica activitatea eficientă primară care dă naștere naturii. Aceasta ține mai degrabă de metafizică decât de filosofia naturii. Dar dacă dezvoltarea sistemului natural este o manifestare de sine progresivă și necesară a naturii ideale, *natura naturans*, trebuie să se poată reconstrui sistematic etapele procesului prin care natura ideală se exprimă pe sine în *natura naturata*. Și aceasta este sarcina fizicii speculative. Este limpede că Schelling știe foarte bine

---

[1] W, II, p. 283. [*Einleitung zu dem Entwurf eines eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft*]

[2] *Ibid.*

că experiența este aceea prin intermediul căreia noi ne familiarizăm cu existența forțelor naturale și a entităților organice și anorganice. Și nu este sarcina filosofului să ne dezvăluie faptele empirice pentru prima oară, ca să spunem așa, sau să expună *a priori* o istorie naturală care poate fi elaborată numai pe baza cercetării empirice. El se ocupă de expunerea modelelor teleologice, fundamentale și necesare ale naturii, adică așa cum sunt cunoscute pentru prima oară prin experiență și cercetare empirică. S-ar putea spune că el urmărește să ne explice temeiurile și cauzele care stau la baza faptelor.

A înfățișa natura ca un sistem teleologic, ca Ideea eternă care se dezvăluie pe sine în mod necesar, presupune să arătăm că treptele inferioare sunt întotdeauna conținute în cele superioare. De pildă, chiar dacă din punct de vedere temporal lumea anorganică este anterioară celei organice, din punct de vedere filosofic cea din urmă este logic anterioară primei. Aceasta înseamnă a spune că treapta inferioară există ca temelie pentru cea superioară. Și acest lucru este valabil în întreaga natură. Materialistul tinde să reducă treapta superioară la cea inferioară. De pildă, el încearcă să explice viața organică în termenii cauzalității mecanice, fără să facă apel la conceptul de finalitate. Dar punctul lui de vedere este greșit. Introducerea conceptului de finalitate nu înseamnă, așa cum ar fi înclinat să creadă un materialist, a respinge legile mecanice sau a considera că acestea nu mai sunt valabile în sfera organică. Ci înseamnă a vedea sfera mecanicii ca fiind temelia necesară pentru realizarea scopurilor naturii prin zămislirea organismelor. Este vorba aici de continuitate. Pentru că treapta inferioară este temelia necesară a celei superioare și aceasta din urmă o cuprinde în sine pe prima. Dar este vorba și de apariția a ceva nou, iar acest nou nivel explică nivelul pe care îl presupune.

Atunci când înțelegem acest lucru, înțelegem că „opoziția dintre sfera mecanismului cea organică dispare".[1] Pentru că vedem zămislirea organismului ca fiind scopul către care natura tinde în mod inconștient prin dezvoltarea sferei anorganice care se supune legilor mecanicii. Și este astfel și mai corect să spunem că anorganicul este un *minus* față de organic decât să spunem că organicul este un *plus* față de anorganic. Dar chiar și acest mod de a vorbi poate să inducă în eroare. Pentru că opoziția dintre sfera mecanismului și sfera organică este depășită nu atât de teoria potrivit căreia prima există pentru cea din urmă, cât de teoria potrivit căreia natura ca întreg este o unitate organică.

---

[1] *W*, I, p. 416. [*Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Nebst einer Abhandlung über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Prinzipien der Schwere und des Lichts*]

Activitatea care stă la baza naturii și care se „extinde" pe sine în lumea fenomenală este infinită sau nelimitată. Pentru că natura este, așa cum am văzut, obiectivarea de sine a Absolutului infinit care, ca un *act* etern, este activitate sau voință. Dar pentru a putea să existe un sistem obiectiv al naturii, această activitate nelimitată trebuie să fie controlată. Adică trebuie să existe o forță constrângătoare sau limitatoare. Și tocmai interacțiunea dintre activitatea nelimitată și forța constrângătoare dă naștere celei mai de jos trepte a naturii, structura generală a lumii și șirul corpurilor,[1] pe care Schelling o numește prima potență (*Potenz*) a naturii. Astfel, dacă ne gândim la forța de atracție ca la forța constrângătoare și la forța de respingere ca la activitatea nelimitată, sinteza celor două este materia inertă, care are doar masă.

Dar imboldul activității nelimitate se reafirmă pe sine numai pentru a fi constrâns la un alt nivel. A doua unitate sau potență din edificiul naturii este mecanismul universal, titlu sub care Schelling așează lumina și procesele dinamice sau legile dinamice ale corpurilor. „Procesul dinamic nu este altceva decât a doua construcție a materiei."[2] Adică construcția originară a materiei este repetată, ca să spunem așa, la un nivel superior. La nivelul inferior avem acțiunea elementară a forțelor de atracție și respingere și sinteza lor în materia ca masă inertă. La nivelul superior găsim aceleași forțe care se manifestă în fenomenele magnetismului, electricității și proceselor chimice sau proprietățile chimice ale corpurilor.

A treia unitate sau potență a naturii este organismul. Și la acest nivel găsim aceleași forțe care își actualizează mai departe potențialitățile sub forma fenomenelor de sensibilitate, excitație și reproducție. Această unitate sau nivel al naturii este reprezentat ca sinteza primelor două. Deci nu se poate spune că la orice nivel natura este pur și simplu lipsită de viață. Ci este o unitate organică vie care își actualizează potențialitățile pe niveluri ascendente până când ajunge să se exprime pe sine în organism. Trebuie să adăugăm totuși că și în sfera organică însăși există niveluri care pot fi limpede separate între ele. La nivelurile inferioare reproducerea este o trăsătură accentuată în vreme ce sensibilitatea este, prin comparație, nedezvoltată. Organismele individuale se dizolvă, ca să spunem așa, în specii. La nivelurile superioare viața simțurilor este mult mai evoluată, iar organismul individual este, ca să spunem așa, mai mult un individ și mai puțin un simplu membru particular al unei clase nedefinite. Punctul culminant este atins cu organismul omenesc, care manifestă cel mai clar idealitatea naturii și formează punctul de trecere către lumea reprezentării sau a subiectivității, reflecția naturii asupra ei înseși.

---

[1] *Der allgemeine Weltbau und die Körperreihe*; W, I, p. 718. [*Ideen*]

[2] W, II, p. 320. [*Einleitung zu dem Entwurf*]

Pe tot parcursul acestei construcții a naturii, Schelling folosește ideea de polaritate a forțelor. Însă „aceste forțe aflate în conflict ... conduc la ideea unui *principiu organizator* care face ca lumea să fie un sistem."[1] Iar acestui principiu îi putem conferi într-un mod foarte lesnicios străvechiul nume de sufletul lumii. El nu poate fi descoperit prin cercetare empirică. Și nici nu poate fi descris în termenii calităților fenomenale. Este un postulat, „o ipoteză a fizicii superioare pentru explicarea organismului universal".[2] Acest așa-numit suflet al lumii nu este, în sine însuși, o inteligență conștientă. Este principiul organizator care se manifestă pe sine în natură și care ajunge la dobândirea conștiinței în și prin eul uman. Fără să-l postulăm, nu am putea privi natura ca pe supra-organism unificat, care se dezvoltă pe sine.

Poate că cititorul și-a pus întrebarea în ce relație stă teoria lui Schelling asupra naturii cu teoria evoluției în sensul transformării formelor sau apariției unor forme superioare din forme inferioare. Este limpede că se poate argumenta nu doar că o teorie a evoluției emergente s-ar potrivi foarte bine cu interpretarea lui Schelling, dar și că este cerută de viziunea lui asupra lumii ca o unitate organică care se auto-dezvoltă. El se referă de fapt în mod explicit la posibilitatea evoluției. De pildă, observă că și dacă experiența omenească nu dă la iveală vreun caz de transformare a unei specii într-o altă specie, lipsa dovezilor empirice nu dovedește că o astfel de transformare este imposibilă. Pentru că s-ar putea foarte bine ca astfel de schimbări să poată avea loc numai într-un interval de timp mult mai lung decât cel acoperit de experiența omenească. Dar în același timp, Schelling merge mai departe și spune „cu toate acestea, să lăsăm deoparte aceste posibilități".[3] Cu alte cuvinte, deși acceptă posibilitatea evoluției emergente, el urmărește în primul rând preocupat nu o istorie genetică a naturii, ci o construcție teoretică sau ideală.

Această construcție este într-adevăr foarte bogată în idei. Ea reia multe dintre speculațiile din trecut despre lume. De pildă, ideea atotpătrunzătoare a polarității forțelor evocă speculația grecilor din Antichitate despre natură, în vreme ce ideea că natura este Spiritul adormit evocă anume aspecte ale filosofiei lui Leibniz. Dar interpretarea pe care o dă el naturii anticipează și unele speculații care vor fi elaborate ulterior. De exemplu, există o oarecare asemănare de familie între filosofia naturii a lui Schelling și imaginea lui Bergson despre entitățile anorganice care reprezintă, ca să spunem așa, scânteile stinse împrăștiate de *elanului vital* în zborul său ascendent.

---

1 *W*, I, p. 449. [*Von der Weltseele*]
2 *W*, I, p. 413. [*Von der Weltseele*]
3 *W*, I, p. 417. [*Von der Weltseele*]

În același timp, construcția naturii așa cum o realizează Schelling apare ca fiind atât de fantezistă și arbitrară pentru mentalitatea științifică încât pare să nu existe nici o justificare pentru a aloca mai mult spațiu în lucrarea de față pentru discutarea detaliilor.[1] Și aceasta nu pentru că filosoful nu reușește să cuprindă în filosofia sa a naturii teoriile sau ipotezele luate din știința vremii. Dimpotrivă, el împrumută și folosește idei luate din fizica, electrodinamica, chimia și biologia contemporane lui. Dar aceste idei sunt așezate într-o schemă dialectică și adesea sunt legate între ele prin analogii care, oricât de ingenioase și poate uneori sugestive ar fi, tind să pară fanteziste și deplasate. Așadar, discutarea detaliilor ține mai mult de o abordare specifică a filosofiei lui Schelling și a relațiilor sale cu oameni de știință precum Newton și cu scriitori precum Goethe, decât de o istorie generală a filosofiei.

A spune acest lucru nu înseamnă însă a nega importanța filosofiei naturii a lui Schelling în trăsăturile sale generale. Pentru că ea arată limpede că idealismul german nu implică subiectivismul într-un sens obișnuit. Natura este manifestarea nemijlocită și obiectivă a Absolutului. Ea se apropie într-adevăr din ce în ce mai mult de idealitate. Dar aceasta nu înseamnă că natura ar fi în vreun anumit sens o creație a ego-ului uman. Ea este ideală pentru că exprimă Ideea eternă și pentru că este orientată către auto-reflecție în și prin intermediul minții omenești. Viziunea lui Schelling asupra Absolutului ca identitate între obiectivitate și subiectivitate cere, desigur, ca obiectivarea de sine a Absolutului, adică natura, să dezvăluie această identitate. Însă identitatea este dezvăluită prin intermediul modelului teleologic al naturii, nu prin reducerea ei la ideile omenești. Reprezentarea naturii în și prin mintea omenească presupune obiectivitatea lumii, deși presupune în același timp și inteligibilitatea lumii și orientarea ei intrinsecă către auto-reflecție.

În plus, dacă facem abstracție de speculațiile mai degrabă fanteziste ale lui Schelling despre magnetism, electricitate și așa mai departe, adică de detaliile construcției sale teoretice a naturii, concepția generală asupra naturii ca o manifestare obiectivă a Absolutului și ca un sistem teleologic rămâne o contribuție importantă. Este desigur o interpretare metafizică, și ca atare cu greu se poate impune celor care resping orice metafizică. Însă imaginea generală asupra naturii pe care ne-o oferă el nu este incoerentă. Și dacă acceptăm, odată cu Schelling și mai târziu cu Hegel, ideea unui Absolut spiritual, ar trebui să ne așteptăm să găsim în natură un model teleologic, deși nu decurge în mod necesar că putem deduce forțele și fenomenele naturii în felul în care credea Schelling că poate să facă fizica speculativă.

---

[1] Detaliile concepției lui Schelling despre natură diferă oarecum în diversele sale scrierile care tratează acest subiect.

3. Ținând seama de faptul că filosofia naturii a lui Schelling reprezintă despărțirea sa de Fichte și propria sa contribuție originală la dezvoltarea idealismului german, este surprinzător la prima vedere faptul că el publică în 1800 un *Sistem al idealismului transcendental* în care pornește de la eu și continuă apoi elaborând „istoria progresivă a conștiinței de sine".[1] Pentru că pare că el adaugă astfel la filosofia naturii un sistem incompatibil cu aceasta inspirat de filosofia lui Fichte. În opinia lui Schelling, însă, idealismul transcendental constituie un complement necesar al filosofiei naturii. În cunoașterea însăși obiectul și subiectul sunt unite: ele sunt unul și același lucru. Dacă dorim însă să explicăm această identitate, trebuie mai întâi să facem abstracție de ea. Și apoi ne vom afla în fața a două posibilități. Fie pornim de la obiectiv și avansăm către subiectiv, întrebându-ne cum natura inconștientă ajunge să fie reprezentată, fie pornim de la subiectiv și avansăm către obiectiv, întrebându-ne cum ajunge un obiect oarecare să existe pentru subiect. În primul caz dezvoltăm filosofia naturii, arătând cum dezvoltă natura condițiile pentru reflecția sa asupra sieși la nivel subiectiv. În al doilea caz dezvoltăm sistemul idealismului transcendental, arătând cum principiul imanent ultim al conștiinței produce lumea obiectivă ca o condiție a dobândirii conștiinței de sine. Iar aceste două direcții de gândire sunt și trebuie să fie complementare. Pentru că dacă Absolutul este identitatea dintre subiectivitate și obiectivitate, trebuie să putem porni de la oricare dintre cei doi poli și filosofia pe care o elaborăm astfel să fie în armonie cu cea dezvoltată dacă pornim de la celălalt pol. Cu alte cuvinte, Schelling este convins în privința caracterului de complementaritate reciprocă care însoțește filosofia naturii și idealismul transcendental că manifestă natura Absolutului ca identitate între subiect și obiect, între ideal și real.

Cum idealismul transcendental este descris ca fiind știința cunoașterii, el face abstracție de întrebarea dacă există o realitate ontologică în spatele întregii sfere a cunoașterii. Deci primul său principiu trebuie să fie imanent în această sferă. Și dacă vrem să înaintăm de la subiectiv la obiectiv prin deducție transcendentală, trebuie să pornim de la identitatea originară dintre subiect și obiect. Această identitate din sfera cunoașterii este conștiința de sine, în care subiectul și obiectul sunt unul și același. Și pentru Schelling conștiința de sine este ego-ul. Însă termenul „ego" nu se referă la eul individual. Ci înseamnă *„act al conștiinței de sine în genere"*.[2] „Conștiința de sine de la care pornim este un *act unic și absolut*.[3] Și acest act absolut se produce pe sine

---

W, II, p. 331. [*System der transzendentalen Idealismus*]

W, II, p. 374. [*Sistemul idealismului transcendental*, tr. Radu Gabriel Pârvu, Ed. Humanitas, București, 2002, p. 47]

[3] *W*, II, p. 388. [trad. rom., p. 62]

ca obiect. „Eul nu *este* altceva decât o *producere care devine obiect sieşi.*"[1] Este de fapt o „intuiţie intelectuală"[2]. Pentru că ego-ul există cunoscându-se pe sine şi această cunoaştere de sine este actul intuiţiei intelectuale, care este „organul întregii gândiri transcendentale"[3] şi produce liber ca obiect al său ceea ce altminteri nu este un obiect. Intuiţia intelectuală şi producerea obiectului gândirii transcendentale sunt unul şi acelaşi lucru. Deci un sistem al idealismului transcendental trebuie să capete forma unei produceri sau construcţii a conştiinţei de sine.

Schelling foloseşte într-o mai mare măsură intuiţia intelectuală decât o folosise Fichte. Însă modelul general al idealismului său transcendental este în mod evident bazat pe gândirea lui Fichte. Eul este în el însuşi un act sau o activitate nelimitată. Dar pentru a deveni propriul său obiect el trebuie să limiteze această activitate stabilind ceva ca fiind diferit de sine, anume non-eul. Şi trebuie să facă acest lucru în mod inconştient. Pentru că este imposibil să explicăm caracterul de „dat" al non-eului în cadrul schemei idealismului transcendental dacă nu presupunem că producerea non-eului este una necesară şi inconştientă. Non-eul este o condiţie necesară a conştiinţei de sine. Şi în acest sens limitarea activităţii infinite sau nelimitate care constituie eul trebuie să existe permanent. Dar într-un alt sens limitarea trebuie să fie depăşită. Adică eul trebuie să se îndepărteze de non-eu şi să se aplece, ca să spunem aşa, asupra lui însuşi. Cu alte cuvinte, conştiinţa de sine va căpăta forma conştiinţei de sine omeneşti, care presupune natura, adică non-eul.

În prima parte a sistemului idealismului transcendental, care corespunde deducţiei teoretice a conştiinţei pe care o realizează Fichte în *Wissenschaftslehre*, Schelling prezintă istoria conştiinţei ca parcurgând trei mari epoci sau etape. Reapar aici multe dintre temele filosofiei lui Fichte, însă Schelling se străduieşte în mod firesc să coreleze istoria sa a conştiinţei cu filosofia naturii. Prima epocă se întinde de la senzaţia primitivă până la intuiţia productivă. Şi este corelată cu construcţia materiei din filosofia naturii. Cu alte cuvinte, vedem producerea lumii materiale ca activitatea inconştientă a Spiritului. A doua epocă se întinde de la intuiţia productivă până la reflecţie. Eul este conştient aici la nivelul simţurilor. Adică, obiectul sensibil apare ca separat de actul intuiţiei productive. Şi aici Schelling deduce categoriile de spaţiu, timp şi cauzalitate. Universul începe să existe pentru eu. Schelling caută să realizeze şi deducţia organismului ca o condiţie necesară a aplecării eului asupra lui însuşi. Aceasta se petrece în cea de-a doua epocă care culminează cu actul separării absolute prin care

---

[1] *W*, II, p. 370. [trad. rom., p. 43]
[2] *Ibid.*
[3] *W*, II, p. 369. [trad. rom., p. 42]

eul se diferențiază reflectiv de obiect sau de non-eul ca atare și se recunoaște pe sine ca intelect. Devine astfel obiect pentru sine.

Actul separării absolute este explicabil numai ca un act al voinței care se auto-determină. Și trecem astfel la ideea eului sau intelectului ca o putere activă și liberă, și la partea a doua, cea practică, a sistemului idealismului transcendental. După ce se ocupă de rolul jucat de conștiința altor euri, altor voințe libere în dezvoltarea conștiinței de sine, Schelling trece la discutarea distincției dintre impulsul natural și voință, aceasta din urmă fiind văzută ca o activitate idealizantă (*eine idealisierende Tätigkeit*), mai exact care încearcă să modifice sau să schimbe lumea obiectivă în conformitate cu un ideal. Idealul ține de sfera subiectivității: de fapt, este chiar eul. Deci încercând să actualizeze idealul în lumea obiectivă eul se realizează în același timp pe sine.

Această idee stabilește cadrul pentru o discuție despre moralitate. Cum poate voința, întreabă Schelling, adică eul ca activitate care se auto-determină sau se auto-realizează, să se obiectiveze pentru eul ca intelect? Adică, cum poate eul să devină conștient de sine ca voință? Răspunsul este că acest lucru se realizează printr-o anumită cerință, anume cerința ca eul să nu voiască nimic altceva decât să se auto-determine. „Dar însăși această cerință nu este altceva decât imperativul categoric sau legea morală pe care Kant o exprimă astfel: Trebuie să vrei doar ceea ce pot vrea toate inteligențele. Dar ce pot toate inteligențele nu e decât pura auto-determinare însăși, pura legitate. Așadar, prin legea morală, eului i se obiectivează auto-determinarea pură."[1]

Însă auto-determinarea sau auto-realizarea poate fi obținută numai prin acțiunea concretă în lume. Și Schelling trece la deducția sistemului drepturilor și a statului drept condiții ale acțiunii morale. Statul este, desigur, un edificiu construit de mâna omului, prin activitatea Spiritului. Dar este o condiție necesară pentru realizarea armonioasă a libertății de către o pluralitate de indivizi. Și deși este un edificiu construit de mâna omului, trebuie să devină o a doua natură. În toate acțiunile noastre noi ne bazăm pe uniformitatea naturii, pe domnia legilor naturale. În cadrul activității noastre morale trebuie să putem să ne bazăm pe regula rațională în societate. Adică, trebuie să ne putem baza pe statul rațional, a cărui caracteristică este domnia legii.

Dar chiar și cel mai bine orânduit stat este expus voințelor capricioase și egoiste ale altor state. Și se pune întrebarea cum poate fi salvată societatea politică, atât cât este posibil acest lucru, de această instabilitate și nesiguranță? Răspunsul poate fi găsit numai într-o „organizare mai presus de statul respectiv: o federație a tuturor

---

[1] *W*, II, p. 573-574. [trad. rom., p. 253]

statelor",[1] care va înlătura conflictele dintre națiuni. Numai în acest fel poate să devină societatea politică o a doua natură, ceva pe care să ne putem baza.

Însă pentru a atinge acest scop trebuie întrunite două condiții. În primul rând, trebuie să fie acceptate principiile fundamentale ale unei constituții cu adevărat raționale, astfel încât toate statele individuale să aibă un interes comun în garantarea și protejarea drepturilor și legilor reciproce. În al doilea rând, statele individuale trebuie să se supună ele însele unei legi fundamentale comune în același fel în care cetățenii se supun ei înșiși legilor propriului stat. Iar aceasta înseamnă că federația va trebui să fie un „stat de state",[2] adică la modul ideal cel puțin o organizație mondială cu o putere suverană. Dacă acest ideal ar putea fi realizat, societatea politică ar deveni un cadru sigur pentru actualizarea deplină a ordinii morale universale.

Pentru ca acest ideal să poată fi realizat, el trebuie să se realizeze înăuntrul istoriei. Și se pune întrebarea dacă putem discerne în istoria umană vreo tendință necesară către realizarea acestui scop. După părerea lui Schelling, „în conceptul de istorie rezidă ideea unei *progresivități* nesfârșite."[3] E limpede că dacă această afirmație ar vrea să spună că termenul „istorie", așa cum este folosit de obicei, include în mod necesar ca parte a înțelesului său, conceptul de progres nesfârșit către un scop predeterminat, adevărul ei ar fi discutabil. Dar Schelling privește istoria în lumina teoriei sale asupra Absolutului. „Istoria ca întreg este o revelație continuă, care se dezvăluie treptat, a absolutului."[4] Cum Absolutul este identitatea pură dintre ideal și real, istoria trebuie să fie o mișcare către crearea unei a doua naturi, o ordine morală universală perfectă în cadrul unei societăți politice organizate rațional. Și cum Absolutul este infinit, această mișcare de progres trebuie să fie nesfârșită. Dacă Absolutul și-ar revela perfect adevărata sa natură, punctul de vedere al conștiinței omenești, care presupune o distincție între subiect și obiect, nu ar mai exista. Deci revelarea Absolutului în istoria omenească trebuie să fie în principiu fără sfârșit.

Dar nu suntem oare astfel puși în fața unei dileme? Dacă, pe de o parte, susținem că voința omenească este liberă, nu trebuie oare să acceptăm că omul poate să zădărnicească scopurile istoriei și că nu există un progres necesar către un scop ideal? Dacă, pe de altă parte, susținem că istoria înaintează în mod necesar într-o anumită direcție, nu trebuie oare să respingem existența libertății omenești și să arătăm că sentimentul de libertate este o iluzie?

---

1 *W*, II, p. 586. [trad. rom., p. 267]
2 *W*, II, p. 587. [trad. rom., p. 267]
3 *W*, II, p. 592. [trad. rom., p. 273]
4 *W*, II, p. 603. [trad. rom., p. 284]

În tratarea acestei probleme, Schelling a recurs la ideea unei sinteze absolute, așa cum o numește el, a acțiunilor libere. Indivizii acționează liber. Și orice individ poate acționa în vederea anumitor scopuri pur private și egoiste. Dar există în același timp o necesitate ascunsă care realizează o sinteză a acțiunilor aparent fără legătură între ele și adesea conflictuale ale ființelor omenești. Chiar dacă un om acționează determinat de motive pur egoiste, el va contribui totuși, inconștient, chiar dacă împotriva voinței sale, la realizarea scopului comun al istoriei omenești.[1]

Până acum am discutat pe scurt acele părți ale sistemului idealismului transcendental care parcurg mai mult sau mai puțin teritoriul acoperit de Fichte în deducția sa teoretică și practică a conștiinței și în lucrările sale dedicate teoriei drepturilor și eticii, deși Schelling aduce, desigur, anumite schimbări și introduce și dezvoltă idei proprii. Însă el adaugă și o a treia parte, care reprezintă propria sa contribuție specifică la idealismul transcendental și care servește la sublinierea diferenței dintre perspectiva sa de ansamblu și cea a lui Fichte. Filosofia naturii se ocupă de Spiritul adormit și inconștient. În sistemul idealismului transcendental așa cum l-am schițat până acum vedem Spiritul conștient care se obiectivează pe sine în acțiunea morală și în crearea unei ordini morale universale, o a doua natură. Dar mai trebuie încă să găsim o intuiție în care identitatea dintre inconștient și conștient, dintre real și ideal să fie prezentată într-o manieră concretă eului însuși. În a treia parte a sistemului idealismului transcendental Schelling localizează această intuiție pe care o căuta în intuiția estetică. Astfel, idealismul transcendental culminează cu o filosofie a artei, căreia Schelling îi atribuie o importanță majoră. Putem spune astfel că Schelling, spre deosebire de Fichte, mută accentul de la etică la estetică, de la viața morală la creația artistică, de la acțiunea de dragul acțiunii la contemplația estetică, fără ca aceasta să însemne că el și-a propus să minimalizeze semnificația activității morale.

Dintr-un anumit punct de vedere, ar fi dezirabil să tratăm mai întâi filosofia artei a lui Schelling așa cum apare în cea de-a treia parte a lucrării *Sistemul idealismului transcendental*, și mai apoi despre ideile lui estetice exprimate în prelegerile lui de *Filosofia artei*. Aceasta pentru că între acestea două el a dezvoltat teoria despre Absolut și acest fapt este reflectat în prelegeri. Însă este mult mai convenabil să schițăm ideile lui despre artă într-o singură secțiune, deși am să atrag atenția asupra dezvoltării lor istorice.

---

[1] Putem numi această doctrină, dacă vrem, o doctrină a providenței divine. Dar în orice caz, în această etapă a gândirii lui Schelling nu ar trebui să vedem Absolutul ca pe o divinitate personală. Realizarea sintezei absolute este o expresie necesară a naturii Absolute ca identitate pură între ideal și real.

4. În *Sistemul idealismului transcendental*, citim că „lumea obiectivă este doar poezia originară, încă inconștientă, a spiritului: organon-ul general al filozofiei – și cheia de boltă a întregului ei edificiu – este *filozofia artei.*"[1] Însă afirmația că filosofia artei este „adevăratul organon al filosofiei"[2] se cere a fi explicată.

În primul rând, arta se bazează pe puterea intuiției productive care este organul sau instrumentul indispensabil al idealismului transcendental. Așa cum am văzut, idealismul transcendental cuprinde o istorie a conștiinței. Însă etapele acestei istorii nu sunt înfățișate de la început eului ca tot atâtea obiecte constituite la care el nu trebuie decât să privească. Eul sau intelectul trebuie să le producă, în sensul că trebuie să le recreeze sau, pentru a folosi un termen platonician, să și le reamintească într-o manieră sistematică. Iar această sarcină a recreerii sau reamintirii este realizată de către intuiția productivă. Intuiția estetică ca activitate are aceeași putere, însă ea se orientează în exterior, ca să spunem așa, și nu în interior.

În al doilea rând, intuiția estetică prezintă adevărul elementar cu privire la unitatea dintre conștient și inconștient, dintre real și ideal. Dacă privim intuiția estetică din perspectiva artistului creator, a geniului, putem vedea că acesta știe ce face, în sens strict: el acționează conștient și deliberat. Atunci când Michelangelo a realizat statuia lui Moise, știa ce avea de gând să facă. Dar în același timp, putem spune la fel de bine că geniul acționează inconștient. Geniul nu se poate reduce la o competență tehnică care poate fi împărtășită prin educație: artistul creator este, ca să spunem așa, vehiculul unei puteri care acționează prin intermediul lui. Iar pentru Schelling, aceasta este aceeași putere care acționează și în natură. Cu alte cuvinte, aceeași putere care acționează inconștient în producerea naturii, poezia inconștientă a Spiritului, acționează conștient în producerea operei de artă. Adică acționează prin intermediul conștiinței artistului. Și acest aspect ilustrează unitatea ultimă a conștientului cu inconștientul, a realului cu idealul.

Materia poate fi abordată dintr-un alt punct de vedere. Putem întreba de ce contemplarea unei opere de artă este însoțită de „sentimentul unei infinite satisfacții",[3] de ce „orice imbold de a produce stagnează o dată cu terminarea produsului, orice contradicții sunt suprimate, orice enigme, dezlegate".[4] Cu alte cuvinte, de ce în contemplarea unei opere de artă mintea, fie a artistului însuși, fie a altuia, se bucură de un sentiment de finalitate, sentimentul că nimic nu mai trebuie adăugat sau scos,

---

1 *W*, II, p. 349. [trad. rom., p. 21]
2 *W*, II, p. 351.
3 *W*, II, p. 615. [trad. rom., p. 295]
4 *Ibid.*

sentimentul că a fost rezolvată o problemă, chiar dacă nu se poate spune care este aceasta? În opinia lui Schelling răspunsul este acela că opera de artă finalizată este obiectivarea de sine supremă a intelectului pentru sine însuşi, adică drept identitate între conştient şi inconştient, real şi ideal, obiectiv şi subiectiv. Însă de vreme ce intelectul sau eul nu ştie acest lucru la nivelul reflecţiei, el simte pur şi simplu o satisfacţie fără margini, ca şi cum un mister nerostit a fost risipit, şi atribuie realizarea operei de artă unei puteri care acţionează prin intermediul lui.

Filosofia artei este astfel punctul culminant al *Sistemului idealismului transcendental*. Să nu uităm că idealismul transcendental porneşte de la ideea aşa-numitului ego sau intelect considerat drept actul absolut al conştiinţei de sine în care subiectul şi obiectul sunt identice. Însă acest act absolut este unul productiv: el trebuie să-şi producă propriul obiect. Iar obiectificarea supremă este tocmai opera de artă. Este adevărat că organismul, aşa cum este văzut în filosofia naturii, constituie o manifestare parţială a identităţii dintre real şi ideal. Dar această identificare este atribuită unei puteri productive inconştiente care nu acţionează liber, în vreme ce opera de artă este expresia libertăţii: este manifestarea de sine liberă a eului în faţa lui însuşi.

Aşa cum am semnalat şi în secţiunea precedentă, idealismul transcendental porneşte de la primul principiu imanent din cadrul sferei cunoaşterii, anume de la actul absolut care devine obiect pentru sine şi face abstracţie de întrebarea dacă există, ca să spunem aşa, vreo realitate în spatele acestui act absolut sau eului.[1] Însă la vremea în care Schelling ajunsese să ţină prelegerile care în cele din urmă au fost publicate sub titlul *Filosofia artei* (1802-1803), el îşi elaborase deja teoria asupra Absolutului şi îl găsim acum accentuând semnificaţia metafizică a operei de artă ca o manifestare finită a Absolutului infinit. Absolutul este „in-diferenţa" (adică identitatea ultimă) dintre ideal şi real, iar „in-diferenţa idealului şi a realului ca indiferenţă este reprezentată în lumea ideală prin artă."[2] Schelling nu contrazice aici ceea ce spusese anterior despre artă. Dar în prelegeri el depăşeşte limitele fichteene pe care şi le auto-impusese în *Sistemul idealismului transcendental* şi adoptă în mod deschis viziunea metafizică care este cu adevărat caracteristică gândirii sale.

În *Bruno* (1802) Schelling introduce noţiunea ideilor divine şi susţine că lucrurile sunt frumoase în virtutea participării lor la aceste idei. Această teorie îşi face din nou apariţia în prelegerile lui despre artă. Astfel, ni se spune că „frumuseţea se

---

[1] În mod asemănător, filosofia naturii porneşte de la postularea activităţii infinite care se manifestă pe sine în natură.
W, III, p. 400. [*Filozofia artei*, tr. Radu gabriel Pârvu şi Gabriel Liiceanu, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1992, p. 71]

instaurează acolo unde particularul (realul) este atât de adecvat conceptului său, încât acesta, ca infinit, trece în finit și e contemplat *in concreto*".[1] Intuiția estetică este astfel intuiția infinitului într-un produs finit al intelectului. Mai mult decât atât, conformitatea unui lucru cu ideea sa eternă este chiar adevărul său. Deci frumosul și adevărul[2] sunt în cele din urmă unul și același lucru.

Ei bine, dacă geniul creator înfățișează în opera de artă o idee eternă, el trebuie să fie înrudit cu filosoful. Dar de aici nu decurge că el este un filosof. Pentru că el nu aprehendează ideile eterne într-o formă abstractă, ci numai prin intermediul unui mediu simbolic. Creația artistică cere prezența unei lumi simbolice, o lume de „existență poetică"[3] care mediază între universal și particular. Simbolul nu reprezintă nici universalul ca atare, nici particularul ca atare, ci pe amândouă în unitate. Trebuie să distingem deci între simbol și imagine. Imaginea este întotdeauna concretă și particulară.

Această lume simbolică a existenței poetice este furnizată de mitologie care este „condiția necesară și materia primă [*Stoff*] a oricărei arte".[4] Schelling stăruie foarte mult asupra mitologiei grecești dar nu limitează lumea simbolică care constituie, în concepția sa, materialul creației artistice, la mitologia grecilor. De exemplu, el include aici și ceea ce numește mitologia evreilor și mitologia creștină. Mintea creștină și-a construit propria sa lume simbolică care s-a dovedit o sursă rodnică pentru artist.

Acest accent pus asupra mitologiei în descrierea pe care o dă Schelling lumii simbolice a existenței poetice poate părea într-adevăr prea limitat. Dar ilustrează interesul constant al lui Schelling pentru mituri ca fiind în același timp construcții imaginative și expresii sau indicii ale divinității. În ultimii săi ani Schelling ajunge să distingă între mit și revelație. Dar interesul pentru semnificația mitologiei este un element trainic în cadrul gândirii sale. Va trebuie să ne întoarcem la această temă atunci când vom discuta filosofia sa târzie a religiei.

În această schiță a esteticii a lui Schelling termenii „artă" și „artist" au fost folosiți într-un sens mult mai larg decât se obișnuiește în limba engleză comună. Nu ar fi însă deloc profitabil, cred eu, să zăbovim aici pentru a prezenta modul în care vorbește Schelling despre artele frumoase pe care le împarte în cele care aparțin clasei artelor reale, cum ar fi pictura și sculptura, și cele care aparțin clasei artelor ideale,

---

1 *W*, III, p. 402. [trad. rom., p. 73]

2 Aceasta se referă, în mod evident, la ceea ce scolasticii numeau adevăr ontologic, distinct de adevărul logic.

3 *W*, III, p. 419. [trad. rom., p. 93]

4 *W*, III, p. 425. [trad. rom., p. 99]

cum ar fi poezia.[1] Pentru scopurile noastre generale este suficient să înțelegem modul în care integrează Schelling estetica în ansamblul filosofiei sale. În cea de-a treia *Critică* Kant discuta despre judecata estetică și se poate spune că el a integrat pentru prima dată estetica în filosofia critică. Însă natura sistemului lui Kant l-a împiedicat să dezvolte o metafizică a artei în felul în care a dezvoltat-o Schelling. Este adevărat că el admite totuși că noi putem sesiza oarecum din punct de vedere subiectiv realitatea noumenală a așa-numitului substrat suprasensibil. Dar odată cu Schelling produsul geniului artistic devine o revelare clară a naturii Absolutului. Și în această preamărire a geniului, în asimilarea parțială a acestuia cu filosoful și în insistența sa asupra semnificației metafizice a intuiției estetice putem observa dovezile clare ale romantismului lui Schelling.

5. În secțiunile precedente ne-am referit adesea la teoria lui Schelling asupra Absolutului ca fiind identitatea pură dintre subiectivitate și obiectivitate, dintre ideal și real. Într-un anumit sens, aceste referiri au fost premature. Pentru că în prefața la lucrarea *Expunerea sistemului meu filosofic* (1801), Schelling vorbește de expunerea „sistemului identității absolute".[2] Această afirmație arată că el nu considera că repetă doar ceea ce spusese deja. În același timp, așa-numitul sistem al identității poate fi privit ca o cercetare și o expunere a implicațiilor metafizice ale convingerii că filosofia naturii și sistemul idealismului transcendental sunt complementare.

„Punctul de vedere al filosofiei", spune Schelling, „este punctul de vedere al Rațiunii."[3] Așadar, cunoașterea filosofică a lucrurilor este cunoașterea lor așa cum se prezintă în Rațiune. „Dau numele de Rațiune [*Vernunft*] Rațiunii absolute sau Rațiunii concepută drept in-diferența totală dintre subiectiv și obiectiv."[4] Cu alte cuvinte, filosofia constituie cunoașterea relației dintre lucruri și Absolut sau, de vreme ce Absolutul este infinit, dintre finit și infinit. Iar Absolutul trebuie conceput ca identitatea pură sau in-diferența (lipsa oricărei distincții) dintre subiectiv și obiectiv.

Încercând să descrie relația dintre finit și infinit, Schelling se situează pe o poziție foarte dificilă. Pe de o parte, nu poate exista nimic în afara Absolutului. Pentru că acesta este realitatea infinită și trebuie să conțină totul în sine. Deci nu poate fi cauza exterioară a universului. „Identitatea absolută nu este cauza universului ci universul însuși. Pentru că tot ceea ce există este identitatea absolută însăși. Iar universul este

---

[1] Cititorul interesat de acest subiect poate consulta a treia parte a lucrării *Filosofia artei* a lui Schelling sau, de pildă, cartea lui Bernard Bosanquet *Istoria esteticii*.

[2] *W*, III, p. 9. [*Darstellung meines Systems der Philosophie*]

[3] *W*, III, p. 11. [*Darstellung meines Systems*]

[4] *W*, III, p. 10. [*Darstellung meines Systems*]

tot ceea ce există."[1] Pe de altă parte, dacă Absolutul este identitate pură, toate distincțiile trebuie să fie în afara lui. „Diferența cantitativă este posibilă doar în afara totalității absolute."[2] Deci lucrurile finite trebuie să fie exterioare Absolutului.

Schelling nu poate spune că Absolutul trece într-un anumit fel dincolo de sine. Pentru că el susține că „eroarea fundamentală a întregii filosofii este afirmația că identitatea absolută a ieșit cu adevărat din sine..."[3] Deci este obligat să spună că numai din punctul de vedere al conștiinței empirice există o distincție între subiect și obiect și există lucruri finite. Dar aceasta nu este o strategie foarte bună. Pentru că rămân neexplicate apariția punctului de vedere al conștiinței empirice și statutul său ontologic. Schelling poate foarte bine să susțină că diferența cantitativă este postulată „numai în aparență"[4] și că Absolutul „nu este în nici un fel afectat de opoziția dintre subiectivitate și obiectivitate."[5] Dar dacă aparența este la rândul său ceva, trebuie și ea, pe baza premiselor lui Schelling, să facă parte din Absolut. Iar dacă nu există în cadrul Absolutului, acestea trebuie să fie transcendent și diferit de univers.

În *Bruno* (1802), Schelling folosește doctrina ideilor divine, preluată din tradițiile platonică și neoplatonică. Dintr-un anumit punct de vedere cel puțin, Absolutul este Ideea ideilor, iar lucrurile finite au o existență eternă în ideile divine. Dar chiar dacă suntem dispuși să acceptăm că această doctrină a ideilor divine este compatibilă cu viziunea potrivit căreia Absolutul este identitate pură, o viziune reafirmată în *Bruno*, rămâne încă de explicat statutul temporal al lucrurilor finite și diferențierea lor cantitativă. În dialog, Bruno îi spune lui Lucian că lucrurile individuale finite sunt separate „numai pentru tine"[6] și că pentru o piatră nimic nu iese din întunericul identității absolute. Dar putem foarte bine întreba cum apare conștiința empirică, cu distincțiile pe care le implică, în cadrul Absolutului, dacă acesta este identitate pură, sau în afara sa, dacă acesta este totul.

Punctul de vedere general al lui Schelling este acela că Rațiunea absolută, ca identitate între subiectivitate și obiectivitate, este conștiința de sine, actul absolut în care subiectul și obiectul sunt unul și același lucru. Dar Rațiunea nu este ea însăși ca atare conștientă de sine: ea nu este decât „in-diferența" sau lipsa distincției dintre subiect și obiect, dintre ideal și real. Ea ajunge la conștiința de sine numai prin și în

---

1 *W*, III, p. 25. [*Darstellung meines Systems*]
2 *W*, III, p. 21. [*Darstellung meines Systems*]
3 *W*, III, p. 16. [*Darstellung meines Systems*]
4 *W*, III, p. 23. [*Darstellung meines Systems*]
5 *Ibid.*
6 *W*, III, p. 155. [*Bruno oder über das göttliche und naturliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch*]

conștiința omenească, al cărei obiect imediat este lumea. Cu alte cuvinte, Absolutul se manifestă pe sine sau apare în două serii de „potențe", cea reală, care este abordată în filosofia naturii, și cea ideală, care este abordată în idealismul transcendental. Iar din punctul de vedere al conștiinței empirice cele două serii sunt distincte. Avem subiectivitatea, pe de o parte, și obiectivitatea, pe de altă parte. Și amândouă laolaltă constituie „universul" care este, ca orice alt lucru care există, Absolutul. Totuși, dacă încercăm să depășim punctul de vedere al conștiinței empirice, pentru care există distincțiile, și să înțelegem Absolutul așa cum este în sine și nu doar așa cum apare, nu-l putem concepe decât ca in-diferență sau ca dispariția oricăror diferențe și distincții. Este adevărat că astfel înțeles, conceptul nu are conținut pozitiv. Dar acest lucru arată doar că prin intermediul gândirii conceptuale noi nu putem aprehenda decât aparența Absolutului, identitatea absolută așa cum apare în ființa sa „exterioară" și nu așa cum este în sine.

Schelling crede că teoria identității îi permite să depășească toate disputele dintre realism și idealism. Pentru că orice astfel de controversă presupune că distincția făcută de conștiința empirică între real și ideal poate fi depășită numai prin subordonarea sau chiar reducerea uneia la cealaltă. Însă odată ce înțelegem că realul și idealul sunt unul și același în Absolut, controversa devine lipsită de sens. Iar sistemul identității poate fi astfel numit idealism real (*Realidealismus*).

Dar deși Schelling a fost mulțumit de sistemul identității, alții nu l-au considerat a fi la fel de mulțumitor. În această situație, Schelling și-a propus să-și expliciteze poziția astfel încât să elimine ceea ce el considera a fi neînțelegerile criticilor săi. Mai mult decât atât, reflecțiile sale asupra propriei poziții l-au dus la elaborarea unor noi direcții de gândire. De vreme ce a susținut că relația dintre finit și infinit sau problema existenței lumii lucrurilor este problema fundamentală a metafizicii, cu greu se putea mulțumi el cu sistemul identității. Pentru că acesta părea să implice că universul este actualizarea Absolutului și în același timp că distincția dintre potențialitate și actualitate rămâne în afara Absolutului în sine. Era în mod evident necesară o explicație mai bună a relației dintre finit și infinit. Schițarea periplului filosofic în care se va angaja Schelling de acum înainte este însă cel mai bine să o lăsăm pentru capitolul următor.

CAPITOLUL VII

SCHELLING (3)

Ideea Căderii cosmice – Personalitatea şi libertatea la om şi la Dumnezeu; bine şi rău – Distincţia între filosofie negativă şi cea pozitivă – Mitologie şi revelaţie – Observaţii generale referitoare la Schelling – Remarce cu privire la influenţa lui Schelling şi la unii gânditori înrudiţi.

1. În lucrarea *Filosofie şi religie* (1804), Schelling precizează că descrierea Absolutului ca identitate pură nu înseamnă nici că acesta ar fi o materie fără formă, compusă din toate fenomenele contopite laolaltă, şi nici că ar fi o non-entitate goală. Absolutul este identitate pură în sensul că este o infinitate absolut simplă. Îl putem aborda prin gândirea conceptuală numai făcând abstracţie şi eliberându-l de toate atributele lucrurilor finite; dar de aici nu decurge că el ar fi în sine lipsit de orice realitate. Ceea ce decurge este că nu poate fi cunoscut decât prin intuiţie. „Natura absolutului *însuşi*, care dat fiind că e ideal este în acelaşi timp real în mod nemijlocit, nu poate fi cunoscută prin explicaţii, ci numai prin intuiţie. Prin descriere nu poate fi cunoscut decât ceea ce este compus. Ceea ce este simplu nu poate fi cunoscut decât prin intuiţie."[1] Această intuiţie nu poate fi împărtăşită prin instruire. Însă abordarea negativă a Absolutului facilitează actul intuiţiei de care este capabil sufletul prin unitatea sa fundamentală cu realitatea divină.

Absolutul ca ideal se manifestă sau se exprimă pe sine nemijlocit în ideile eterne. Strict vorbind, există o singură Idee, reflecţia eternă nemijlocită a Absolutului care purcede de la acesta ca lumina de la soare. „Toate ideile sunt o singură Idee."[2] Însă putem vorbi de o pluralitate de idei în măsura în care natura cu toate nivelurile sale este prezentă veşnic într-o singură Idee. Această Idee eternă poate fi descrisă drept cunoaşterea de sine a divinităţii. „Dar această cunoaştere de sine nu trebuie concepută ca un simplu accident sau atribut al Absolutului-ideal, ci ca fiind ea însăşi un Absolut subzistent. Pentru că Absolutul nu poate fi temeiul ideal a ceva care să nu fie asemeni lui însuşi, adică absolut."[3]

---

1 *W*, IV, p. 15-16. [*Philosophie unde Religion*]
2 *W*, IV, p. 23-24. [*Philosophie unde Religion*]
3 *W*, IV, p. 21. [*Philosophie unde Religion*]

Pe parcursul dezvoltării acestei teorii a Ideii divine care a fost expusă pentru prima dată, așa cum am văzut, în *Bruno*, Schelling atrage atenția asupra originii sale în filosofia greacă. Fără îndoială că avea în același timp în minte și doctrina creștină cu privire la Cuvântul divin; însă descrierea Ideii eterne ca un al doilea Absolut este mai apropiată de teoria plotiniană a *Nousului* decât de doctrina creștină cu privire la cea de-a doua Persoană a Treimii. Mai mult decât atât, ideea abordării negative a Absolutului și cea a aprehendării intuitive a ființei supreme își au și ele originea în neo-platonism, deși prima reapare în orice caz în scolastică ca și, desigur, teoria ideilor divine.

Cu toate acestea, în pofida venerabilei sale istorii, teoria Ideii eterne a lui Schelling nu explică de la sine existența lucrurilor finite. Pentru că natura așa cum este ea prezentă în Ideea eternă este *natura naturans* mai degrabă decât *natura naturata*. Iar din idei, așa cum susține în mod apăsat Schelling, nu putem deduce decât alte idei. Prin urmare, el a recurs la speculațiile lui Jakob Böhme și a introdus noțiunea unei Căderi cosmice. Originea lumii se află într-o cădere sau o ruptură (*Abbrechen*) de Dumnezeu, care poate fi descrisă de asemenea ca un salt (*Sprung*). „De la Absolut la real nu există o trecere continuă; originea lumii sensibile este conceptibilă numai ca o ruptură completă de Absolut prin intermediul unui salt."[1]

Schelling nu vrea să spună că o parte a Absolutului se separă sau se rupe de rest. Căderea constă în apariția unei imagini întunecoase a unei imagini, asemănătoare cu umbra care însoțește corpul. Toate lucrurile își au existența lor ideală eternă în Ideea sau ideile divine. Deci nucleul și adevărata realitate a oricărei ființe finite se află în Ideea divină și astfel esența lucrurilor finite este mai degrabă infinitul decât finitul. Însă luat ca atare, lucrul finit este imaginea unei imagini (adică o imagine a esenței ideale care este ea însăși o reflecție a Absolutului). Și existența sa ca lucru finit distinct este o înstrăinare de adevăratul său nucleu, o negație a infinității. Este adevărat însă că lucrurile finite nu sunt pur și simplu niște non-entități. Ele sunt, așa cum spune Platon, un amestec de ființă și neființă. Particularitatea și finitudinea reprezintă elementul negativ. Deci *natura naturata*, sistemul lucrurilor finite, este o Cădere din Absolut.

Nu trebuie să înțelegem totuși că această Cădere cosmică, apariția imaginii unei imagini este un eveniment care se petrece în timp. Este „la fel de etern (în afara timpului) ca și Absolutul însuși și lumea ideilor."[2] Ideea este o imagine eternă a lui

---

[1] *W*, IV, p. 28. [*Philosophie unde Religion*]
[2] *W*, IV, p. 31. [*Philosophie unde Religion*]

Dumnezeu. Iar lumea sensibilă este o succesiune indefinită de umbre, imagini ale imaginilor, fără niciun început aparent. Aceasta înseamnă că despre nici un lucru finit nu putem spune că Dumnezeu este cauza sa nemijlocită. Originea oricărui lucru finit, a unui om, de pildă, este explicabilă în termenii cauzelor finite. Cu alte cuvinte, lucrul respectiv este un membru al lanțului nesfârșit de cauze și efecte care constituie lumea sensibilă. Și de aceea este posibil, din punct de vedere psihologic, ca omul să privească lumea ca fiind o realitate unică. Pentru că ea posedă o independență relativă și auto-subzistență. Acesta este exact punctul de vedere al unei creaturi căzute. Din punct de vedere metafizic și religios, noi trebuie să vedem în această independență relativă a lumii semnul clar al căderii sale, al înstrăinării sale de Absolut.

Dacă însă creația nu este un eveniment care se petrece în timp, concluzia firească este aceea că ea este manifestarea exterioară și necesară a Ideii eterne. Și în acest caz ar putea să fie în principiu dedusă, chiar dacă mintea finită nu poate să realizeze de fapt această deducție. Însă am văzut că Schelling refuză să accepte că lumea poate fi dedusă, chiar și în principiu, din Absolut. „Căderea nu poate fi, așa cum spun aceștia, explicată."[1] Deci originea lumii trebuie să fie pusă pe seama libertății. „Temeiul posibilității Căderii se află în libertate."[2] Dar în ce sens? Pe de o parte, această libertate nu poate fi exercitată de lumea ca atare. Schelling pare să vorbească uneori ca și cum lumea s-a rupt de Absolut. Dar cum discutăm aici de însăși existența și originea lumii, cu greu putem concepe lumea ca făcând un salt, ca să spunem așa, și rupându-se de Absolut. Pentru că, *ex hypothesi*, ea încă nu exista înainte de ruptură. Pe de altă parte, dacă punem originea atemporală a lumii pe seama unui act creator liber al lui Dumnezeu, în sens teist, nu mai rămâne nici un motiv serios pentru a mai vorbi de o Cădere cosmică.

Discutând această problemă, Schelling pare să conecteze Căderea cu un soi de viață dublă dusă de Ideea eternă considerată drept un „alt Absolut".[3] Privită ca fiind întocmai reflecția eternă a Absolutului, ca Idee eternă, adevărata sa viață rezidă în Absolutul însuși. Dar privită ca „reală", ca un al doilea Absolut, ca Suflet, ea tinde să producă și poate produce numai fenomene, imagini ale imaginilor, „nimicnicia lucrurilor sensibile".[4] Însă doar *posibilitatea* lucrurilor finite poate fi „explicată", adică dedusă din al doilea Absolut. Existența lor reală se datorează libertății, unei mișcări spontane care este în același timp o cădere.

---

1 *W*, IV, p. 32. [*Philosophie unde Religion*]
2 *W*, IV, p. 30. [*Philosophie unde Religion*]
3 *W*, IV, p. 31. [*Philosophie unde Religion*]
4 *W*, IV, p. 30. [*Philosophie unde Religion*]

Creația este astfel o Cădere în sensul că este o mișcare centrifugală. Identitatea absolută se diferențiază sau se separă la nivel fenomenal, deși nu în sine. Însă există și o mișcare centripetală, întoarcerea la Dumnezeu. Aceasta nu înseamnă că lucrurile particulare finite și materiale, ca atare, se întorc la ideea divină. Am văzut că nici un lucru sensibil nu-l poate avea pe Dumnezeu drept cauză nemijlocită. În mod asemănător, nici un lucru sensibil, luat ca atare, nu se întoarce nemijlocit la Dumnezeu. Întoarcerea sa este mijlocită, prin intermediul transformării realului în ideal, a obiectivității în subiectivitate, în și prin intermediul eului uman sau rațiunii care poate să vadă infinitul în finit și să raporteze toate imaginile la modelul lor divin. Cât despre eul finit ca atare, acesta reprezintă dintr-un anumit punct de vedere „punctul celei mai mari înstrăinări de Dumnezeu."[1] Pentru că independența aparentă a imaginii fenomenale de Absolut atinge punctul său culminant în stăpânirea de sine și afirmarea de sine conștientă a eului. În același timp eul este în esență una cu Rațiunea infinită și se poate ridica deasupra punctului său de vedere egoist, întorcându-se la adevăratul său nucleu de care s-a înstrăinat.

Acest punct de vedere determină concepția generală despre istorie a lui Schelling care este bine ilustrată în citatul următor foarte des amintit: „Istoria este o epopee compusă în mintea lui Dumnezeu. Cele două părți principale ale sale sunt următoarele: mai întâi cea care zugrăvește îndepărtarea umanității de nucleul său până la cel mai îndepărtat punct de înstrăinare față de acest nucleu, apoi cea care zugrăvește întoarcerea. Prima parte este *Iliada*, cea de-a doua este *Odiseea* istoriei. În prima parte mișcarea a fost centrifugală, în cea de-a doua este centripetală."[2]

Luptându-se cu problema relației dintre Unu și Multiplu sau cu cea a relației dintre finit și infinit, Schelling este în mod vizibil preocupat de găsirea unei soluții care să admită posibilitatea răului. Ideea Căderii și a înstrăinării admite această posibilitate. Pentru că sinele uman este unul căzut, care s-a încâlcit, ca să spunem așa, în mrejele particularității; și această încâlcire, această înstrăinare de adevăratul nucleu al sinelui face posibil egoismul, lascivitatea și așa mai departe. Dar cum poate fi omul cu adevărat liber de vreme ce Absolutul este totul? Și dacă posibilitatea răului este una reală, atunci nu înseamnă că își are temeiul în Absolutul însuși? Dacă este așa, atunci ce concluzii putem trage cu privire la natura Absolutului sau a lui Dumnezeu? În secțiunea următoare ne putem apleca asupra reflecțiilor lui Schelling asupra acestor probleme.

---

[1] *W*, IV, p. 32. [*Philosophie unde Religion*]
[2] *W*, IV, p. 47. [*Philosophie unde Religion*]

2. În prefața la *Explorări filosofice asupra naturii libertății omenești* (1809) Schelling admite deschis că lucrarea *Filosofia și religia* suferă de o lipsă de claritate. Prin urmare, el intenționează să ofere o altă expunere a concepției sale în lumina ideii libertății umane.[1] Acest lucru este cerut în mod deosebit, spune el, având în vedere acuzația care i s-a adus că sistemul său este panteist și că deci nu există nici un loc în cadrul acestuia pentru libertatea umană.

În ceea ce privește acuzația de panteism, remarcă Schelling, acesta este un termen ambiguu. Pe de o parte, el poate fi folosit pentru a descrie teoria potrivit căreia lumea vizibilă, *natura naturata*, este identică cu Dumnezeu. Pe de altă parte, el poate fi înțeles ca referindu-se la teoria potrivit căreia lucrurile finite nu există deloc, ci există doar Dumnezeu ca unitate indistinctă, simplă. Filosofia lui Schelling nu este panteistă în nici unul dintre aceste două sensuri. Pentru că el nici nu identifică lumea vizibilă cu Dumnezeu, nici nu predică acosmismul, teoria non-existenței lumii. Natura este o consecință a primului principiu, nu principiul însuși. Dar este o consecință reală. Dumnezeu este Dumnezeul celor vii, nu al morților; ființa divină se manifestă pe sine și această manifestare este reală. Dacă însă panteismul este interpretat ca însemnând că toate lucrurile sunt imanente în Dumnezeu, atunci Schelling este dispus să accepte să fie considerat panteist. Dar el merge mai departe observând că însuși Apostolul Pavel a declarat că noi trăim, ne mișcăm și ne aflăm propria existență în Dumnezeu.

Pentru a-și clarifica poziția, Schelling reinterpretează principiul identității. „Logica profundă a anticilor distingea subiectul și predicatul ca antecedent și consecvent [*antecedens et consequens*] și prin aceasta exprima înțelesul real al principiului identității."[2] Dumnezeu este identic cu lumea; a spune acest lucru înseamnă a spune că Dumnezeu este temeiul sau antecedentul iar lumea este consecventul. Unitatea afirmată aici este o unitate creatoare. Dumnezeu este viața care se auto-revelează sau se auto-manifestă. Și deși această manifestare este imanentă în Dumnezeu, ea este totuși distinctă de el. Consecventul depinde de antecedent dar nu este identic cu el în sensul că nu ar exista nici o distincție între ele.

Această teorie, insistă Schelling, nu implică în nici un fel negarea libertății omenești. Pentru că ea nu spune nimic despre natura consecventului. Dacă Dumnezeu este liber, spiritul omenesc, care este imaginea sa, este liber la rândul său. Dacă Dumnezeu nu este liber, nici spiritul omenesc nu este liber.

---

[1] Sistemul revizuit este de asemenea prezentat în prelegerile de la Stuttgart (1810), care sunt tipărite împreună cu *Explorări filosofice* în cel de-al patrulea volum al *Operelor*.

[2] *W*, IV, p. 234. [*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände*]

Ei bine, în concepția lui Schelling spiritul omenesc este cu siguranță liber. Aceasta, deoarece „conceptul viu și real [al libertății] este acela de putere a binelui și răului."[1] Și este limpede că omul posedă această putere. Dar dacă această putere este prezentă în om, consecventul, nu trebuie oare să fie prezentă și în Dumnezeu, antecedentul? Și se ridică întrebarea dacă nu cumva suntem astfel obligați să tragem concluzia că Dumnezeu poate face răul.

Pentru a răspunde la această întrebare, să privim mai îndeaproape ființa umană. Vorbim de ființele umane ca persoane, însă atributul de a fi o persoană, spune Schelling, nu este ceva pe care îl ai de la bun început, ci este ceva care trebuie câștigat. „Orice naștere este o ieșire din întuneric la lumină",[2] și această propoziție universală este adevărată și despre nașterea persoanei umane. Există în om o temelie întunecată, ca să spunem așa, inconștientul și viața impulsurilor și instinctelor naturale. Pe această bază se construiește personalitatea. Omul poate să urmeze dorințele senzuale și impulsurile întunecate mai degrabă decât rațiunea: el se poate afirma pe sine ca o ființă finită excluzând astfel legea morală. Dar el are în același timp puterea de a subordona dorințele și impulsurile egoiste voinței raționale și de a se dezvolta ca o adevărată persoană umană. Dar poate face acest lucru numai prin străduanie, conflict și sublimare. Pentru că temelia întunecată a persoanei rămâne întotdeauna, deși ea poate fi sublimată progresiv și integrată în trecerea de la întuneric la lumină.

În ceea ce privește ființa umană, ceea ce spune Schelling despre acest subiect conține fără îndoială mult adevăr. Stimulat însă de scrierile lui Böhme și îmboldit de exigențele teoriei sale cu privire la relația dintre spiritul omenesc și Dumnezeu, el aplică acest concept de persoană și lui Dumnezeu. Există în Dumnezeu un temei al existenței sale ca persoană,[3] temei ce în sine este impersonal. Acesta poate fi numit voință, însă este o „voință lipsită de orice înțelegere".[4] Poate fi concepută ca o dorință inconștientă sau ca un dor arzător după existența personală. Iar existența persoanei divine trebuie concepută ca voință rațională. Voința inconștientă sau irațională poate fi numită „egoismul din Dumnezeu".[5] Dacă ar fi existat doar această voință în Dumnezeu, nu ar fi existat nici o creație. Însă voința rațională este voința de iubire, și ca atare este „expansivă",[6] se auto-împărtășește.

---

1 *W*, IV, p. 244. [*Philosophische Untersuchungen*]
2 *W*, IV, p. 252. [*Philosophische Untersuchungen*]
3 Trebuie observat că Ființa divină este acum pentru Schelling o divinitate personală și nu mai este un Absolut impersonal.
4 *W*, IV, p. 251. [*Philosophische Untersuchungen*]
5 *W*, IV, p. 330. [*Stuttgarter Privatvorlesungen*]
6 *W*, IV, p. 331. [*Stuttgarter Privatvorlesungen*]

Viața interioară a lui Dumnezeu este astfel concepută de către Schelling ca un proces dinamic de auto-creație. În abisul ultim și întunecat al ființei divine, temeiul primordial sau *Urgrund*, nu există nici o diferențiere ci doar identitate pură. Însă această identitate nediferențiată nu există ca atare. „Trebuie postulată o diviziune, o diferență, dacă vrem să trecem de la esență la existență."[1] Dumnezeu se postulează mai întâi pe sine ca obiect, ca voință inconștientă. Dar nu poate face asta fără ca în același timp să se postuleze pe sine ca subiect, ca voință rațională de iubire.

Există deci o asemănare între divinitate și om în ceea ce privește dobândirea caracterului de persoană. Și putem chiar spune că „Dumnezeu se face pe sine."[2] Dar există și o diferență importantă. O înțelegere a acestei diferențe arată că răspunsul la întrebarea dacă Dumnezeu poate face răul este acela că nu poate.

Pentru Dumnezeu, dobândirea caracterului de persoană nu este un proces temporal. Putem distinge diferite „potențe" în Dumnezeu, diferite etape în viața divină, însă nu există succesiune temporală. Astfel, dacă spunem că mai întâi Dumnezeu se postulează pe sine ca voință inconștientă și apoi ca voință rațională, aceste acte nu trebuie văzute ca succedându-se în timp. „Ambele acte sunt unul și același act și ambele sunt absolut simultane."[3] Pentru Schelling, voința inconștientă din Dumnezeu nu este mai anterioară temporal față de voința rațională decât este Tatăl față de Fiu în teologia creștină a Treimii. Așadar, deși putem distinge diferite momente în „devenirea" persoanei divine, un moment fiind logic anterior altuia, nu este vorba de devenire în sens temporal. Dumnezeu este în mod etern iubire și „în iubire nu poate exista niciodată voința de a face răul."[4] Deci din punct de vedere metafizic este imposibil ca Dumnezeu să facă răul.

Însă în manifestarea exterioară a lui Dumnezeu cele două principii, voința inferioară și cea superioară, sunt și trebuie să fie separabile. „Dacă identitatea celor două principii ar fi indisolubilă în spiritul omenesc așa cum este în Dumnezeu, nu ar exista nici o distincție (între Dumnezeu și spiritul omenesc); adică Dumnezeu nu s-ar mai manifesta pe sine. Deci unitatea care este indisolubilă în Dumnezeu trebuie să fie disolubilă în om. Și aceasta este posibilitatea binelui și răului."[5]

Această posibilitate își are temeiul în Dumnezeu, însă ca posibilitate reală ea este prezentă doar în om. Poate că am putea exprima cel mai bine acest aspect spunând

---

1 *W*, IV, p. 316. [*Stuttgarter Privatvorlesungen*]
2 *W*, IV, p. 324. [*Stuttgarter Privatvorlesungen*]
3 *W*, IV, p. 326. [*Stuttgarter Privatvorlesungen*]
4 *W*, IV, p. 267. [*Philosophische Untersuchungen*]
5 *W*, IV, p. 256. [*Philosophische Untersuchungen*]

că în vreme ce Dumnezeu este în mod necesar o persoană unitară, omul poate să nu fie. Pentru că în om elementele de bază sunt separabile.

Ar fi totuși greșit să tragem concluzia că Schelling îi atribuie omului o libertate totală ca indiferență în raport cu alegerea. El este prea atașat de ideea antecedentului și consecventului pentru a accepta conceptul de libertate ca „o putere complet nedeterminată de a voi un lucru sau altul dintr-o pereche de lucruri contradictorii fără determinarea temeiurilor ci pur și simplu pentru că este voit."[1] Schelling respinge acest concept și găsește temeiul determinant al alegerilor succesive ale omului în caracterul sau esența sa inteligibilă care stă, în raport cu actele sale particulare, ca antecedentul în raport cu consecventul. Dar în același timp el nu vrea să spună că Dumnezeu este cel care predetermină acțiunile omului concepându-l pe acesta în Ideea eternă. Deci este obligat să descrie caracterul inteligibil al omului ca datorându-se unei auto-postulări originare a eului, ca rezultat al unei alegeri originare făcută de eul însuși. Poate astfel spune atât că acțiunile omului sunt în principiu predictibile, cât și că ele sunt libere. Ele sunt necesare; însă această necesitate este una interioară, impusă de alegerea originară a eului, nu o necesitate impusă din exterior de către Dumnezeu. „Această necesitate interioară este ea însăși libertate, esența omului este în definitiv *propriul său act*; necesitatea și libertatea sunt reciproc imanente, ca o realitate unică care apare ca fiind într-un fel sau în altul numai atunci când este privită din unghiuri diferite..."[2] Astfel, trădarea lui Isus de către Iuda a fost necesară și inevitabilă, date fiind circumstanțele istorice; dar în același timp Iuda l-a trădat pe Isus „de bună voie și cu o libertate deplină".[3] În mod asemănător, era inevitabil atât ca Petru să se lepede de Isus, cât și ca el să regrete această lepădare; și totuși, atât lepădarea de Isus cât și regretul acesteia, fiind actele lui Petru, au fost libere.

Dacă dăm acestei teorii a caracterului inteligibil al omului o interpretare pur psihologică, ea poate părea a fi cel puțin foarte plauzibilă. Pe de o parte, noi spunem adeseori despre un anumit individ că el n-ar fi putut acționa în cutare sau cutare fel, aceasta însemnând că acel curs al acțiunii ar fi fost potrivnic caracterului său. Și dacă totuși el acționează în acel fel, suntem înclinați să spunem că ne-am înșelat în privința caracterului său. Pe de altă parte, noi ajungem să cunoaștem nu doar caracterele altora prin intermediul acțiunilor lor, ci și propriul nostru caracter prin intermediul acțiunilor noastre. Și am putea dori să tragem de aici concluzia că în fiecare om există, ca să spunem așa, un caracter ascuns care se manifestă progresiv în acțiunile sale,

---

1 *W*, IV, p. 274. [*Philosophische Untersuchungen*]
2 *W*, IV, p. 277. [*Philosophische Untersuchungen*]
3 *W*, IV, p. 278. [*Philosophische Untersuchungen*]

astfel încât acțiunile sale stau în raport cu caracterul într-o relație analoagă cu cea dintre consecvent și temeiul său sau antecedent. Se ridică însă obiecția că astfel presupunem că prin caracter trebuie să înțelegem ceva fixat și stabilit de la început (de ereditate, mediu, experiențe din copilărie și așa mai departe) și această presupoziție este falsă. Însă atâta vreme cât teoria este prezentată ca o teorie psihologică, rămâne o chestiune de cercetare empirică. Și este limpede că există informații empirice care converg în favoarea acesteia, chiar dacă există și informații împotriva sa. Este o chestiune de cântărire, interpretare și coordonare a datelor pe care le avem la dispoziție.

Dar Schelling nu-și expune teoria ca fiind pur și simplu o ipoteză empirică. Ea este o teorie metafizică. Sau cel puțin depinde parțial de teorii metafizice. De exemplu, teoria identității joacă un rol foarte important în cadrul ei. Absolutul este identitatea dintre necesitate și libertate și această identitate se reflectă în om. Actele acestuia sunt atât necesare cât și libere. Iar Schelling trage concluzia că esența inteligibilă a omului, care îi determină acțiunile, trebuie să aibă ea însăși, ca să spunem așa, caracteristica libertății, prin aceea că este rezultatul postulării de sine a eului. Însă această alegere de sine originară pe care o face eul nu este nici un act conștient și nici unul care se petrece în timp. Potrivit lui Schelling, el are loc în afara timpului și determină întreaga conștiință, deși actele omului sunt libere în măsura în care izvorăsc din sinele sau esența sa. Dar este extrem de greu de înțeles ce poate să fie acest act primordial al voinței. Teoria lui Schelling prezintă anumite asemănări cu interpretarea pe care o dă Sartre libertății în cadrul concepției sale existențialiste; doar că fundalul discuției este mult mai metafizic. Schelling dezvoltă distincția kantiană dintre sfera fenomenală și cea inteligibilă în lumina propriei sale teorii a identității și a interesului său pentru ideea de temei și consecvent, iar teoria care rezultă de aici este foarte obscură. Este limpede că el vrea să evite, pe de o parte, doctrina calvinistă a predestinării divine, iar pe de altă parte, teoria libertății ca indiferență în raport cu alegerea, vrând în același timp să facă loc anumitor adevăruri care își găsesc expresia în aceste doctrine. Dar cu greu se poate susține că reflecțiile sale duc la o concluzie foarte clară. Este adevărat că Schelling nu a pretins că totul în filosofie poate fi exprimat cu maximă claritate. Problema este însă aceea că e dificil de evaluat adevărul a ceea ce ni se spune dacă nu înțelegem ceea ce ni se spune.

În ceea ce privește natura răului, Schelling a întâmpinat dificultăți considerabile în a găsi o formulă explicativă satisfăcătoare. Cum el nu se considera pe sine drept un panteist în sensul că ar respinge existența oricărei distincții între lume și Dumnezeu, a considerat că poate susține existența reală a răului fără să se angajeze astfel față de concluzia că există rău și în ființa divină însăși. În același timp, explicația pe care o dă el relației dintre lume și Dumnezeu ca fiind cea dintre consecvent și antecedent

sau temei implică faptul că dacă răul există în mod real, el trebuie să-şi aibă temeiul în Dumnezeu. Şi de aici putem considera că decurge şi concluzia că „pentru ca răul să nu trebuiască să existe, ar fi trebuit ca Dumnezeu să nu fie El însuşi."[1] În prelegerile de la Stuttgart, Schelling încearcă să găsească o cale de mijloc între afirmarea şi respingerea existenţei reale a răului spunând că acesta este „nimic, dintr-un anumit punct de vedere, şi un lucru foarte real dintr-un altul".[2] Am putea spune că el bâjbâia aici după formula scolastică care descrie răul ca o lipsă, chiar dacă este o lipsă reală.

În orice caz, răul este cu siguranţă prezent în lume, oricare ar fi natura sa. Deci întoarcerea la Dumnezeu în istoria umanităţii trebuie să capete forma victoriei progresive a binelui asupra răului. „Binele trebuie scos din întuneric şi realizat astfel încât să poată dura veşnic asemeni lui Dumnezeu; iar răul trebuie să fie separat de bine astfel încât să poată fi aruncat în nefiinţă. Pentru că acesta este scopul ultim al creaţiei."[3] Cu alte cuvinte, victoria definitivă a voinţei raţionale asupra voinţei inferioare sau impulsului, care este etern împlinită în Dumnezeu, este scopul ideal al istoriei umanităţii. În Dumnezeu, sublimarea voinţei inferioare este eternă şi necesară. În om ea este un proces temporal.

3. Am avut deja ocazia să observăm insistenţa cu care Schelling susţine că din idei nu putem deduce decât alte idei. Prin urmare, nu este deloc surprinzător faptul că în opera târzie el va accentua distincţia, la care am făcut aluzie în secţiunea dedicată vieţii şi operei sale, între filosofia negativă, care este limitată la lumea conceptelor şi esenţelor, şi filosofia pozitivă, care pune accent asupra existenţei.

Orice filosofie demnă de acest nume, susţine Schelling, este interesată de principiul prim sau ultim al realităţii. Însă filosofia negativă descoperă acest principiu numai ca o esenţă supremă, ca Ideea absolută. Şi din esenţa supremă putem deduce doar alte esenţe aşa cum din Idee nu putem deduce decât alte idei. Din *ce ar putea fi* nu putem deduce *ce este*. Cu alte cuvinte, filosofia negativă este incapabilă să explice lumea reală. În cadrul ei deducţia lumii nu este o deducţie a lucrurilor existente, ci doar a ceea ce ar trebui să fie lucrurile dacă ar exista. Despre existenţa în afara lui Dumnezeu filosoful angajat în demersul filosofiei negative poate spune doar că *„dacă* există, atunci poate exista numai aşa şi numai în cutare şi cutare fel."[4] Gândirea sa se mişcă în domeniul ipoteticului. Şi acest lucru este limpede mai ales în cadrul sistemului hegelian care, potrivit lui Schelling, ocoleşte ordinea existenţială.

---

1 *W*, IV, p. 295. [*Philosophische Untersuchungen*]
2 *W*, IV, p. 296. [*Philosophische Untersuchungen*]
3 *W*, IV, p. 296. [*Philosophische Untersuchungen*]
4 *W*, IV, p. 558. [*Aus der Allegemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche*]

Filosofia pozitivă însă, nu pornește pur și simplu de la Dumnezeu ca Idee, ca *ce ar putea fi* sau esență, ci de la Dumnezeu „ca un *ce este* pur"[1], ca act pur sau ființă într-un sens existențial. Și de la acest act existențial suprem trece la conceptul de natură sau Dumnezeu, arătând că El nu este o Idee impersonală sau o esență, ci o ființă creatoare ca persoană, cel care există ca „Domn al ființei",[2] unde „ființă" înseamnă lumea. Schelling leagă astfel filosofia pozitivă de conceptul de Dumnezeu ca persoană.

Dar Schelling nu vrea să spună că el este primul care a descoperit filosofia pozitivă. Dimpotrivă, întreaga istorie a filosofiei înfățișează „lupta dintre filosofia negativă și cea pozitivă".[3] Dar aici nu trebuie să înțelegem greșit utilizarea cuvântului „luptă". Este vorba de accent și prioritate și nu de o bătălie pe viață și pe moarte între două curente de gândire complet ireconciliabile. Pentru că filosofia negativă nu poate fi pur și simplu respinsă. Nici un sistem nu poate fi construit fără concepte. Și chiar dacă filosoful angajat pe calea filosofiei pozitive pune accent asupra existenței, el nu desconsideră și nu poate desconsidera toate considerațiile cu privire la ceea ce poate exista. Deci trebuie să „afirmăm legătura și într-adevăr unitatea dintre cele două",[4] adică dintre filosofia pozitivă și cea negativă.[5]

Dar cum putem, se întreabă Schelling, să facem trecerea de la filosofia negativă la cea pozitivă? Aceasta nu se poate face doar prin gândire. Pentru că gândirea conceptuală se ocupă cu esențe și deducții logice. Deci trebuie să recurgem la voință, „o voință care cere cu necesitate interioară ca Dumnezeu să nu fie doar o idee".[6] Cu alte cuvinte, afirmarea inițială a existenței divine se bazează pe un act de credință cerută de către voință. Eul este conștient de condiția sa de creatură căzută, de starea sa de înstrăinare și este conștient că această înstrăinare poate fi depășită numai de acțiunea lui Dumnezeu. Voința cere deci ca Dumnezeu să nu fie doar un ideal situat dincolo de lume, ci un Dumnezeu personal care există în mod real și prin care omul se poate mântui. Ordinea morală ideală a lui Fichte nu va satisface nevoile religioase ale

---

1 *Als reines Dass*; *W*, V, p. 746. [*Einleitung in die Philosophie der Mythologie: Zweites Buch. Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*]

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*

4 *W*, V, p. 746. [*Einleitung in die Philosophie der Mythologie: Zweites Buch*]

5 Distincția lui Schelling este asemănătoare în anumite privințe cu cea făcută de unii autori contemporani, în special profesorul Gilson, între filosofia esențialistă și cea existențială, cea din urmă referindu-se nu la „existențialism", ci la acea filosofie care pune un accent fundamental asupra ființei în sensul de existență (*esse*) și nu pe ființă în sensul de esență. Dar asemănarea este totuși limitată.

6 *W*, V, p. 746. [*Einleitung in die Philosophie der Mythologie: Zweites Buch*]

omului. Credința care stă la baza filosofiei pozitive este credința într-un Dumnezeu personal, creator și mântuitor, nu în ordinea morală ideală a lui Fichte și nici în Ideea absolută a lui Hegel.

La prima vedere cel puțin, poate părea că Schelling repetă teoria kantiană cu privire la credința practică sau morală. Dar el lămurește faptul că privește filosofia critică ca pe un exemplu de filosofare negativă. Kant susține într-adevăr existența lui Dumnezeu pe baza credinței, dar numai ca un postulat, mai precis ca o posibilitate. Mai mult decât atât, Kant afirmă că Dumnezeu este un instrument, ca să spunem așa, pentru sinteza dintre virtute și fericire. În religia sa în limitele rațiunii pure nu este loc pentru religia autentică. Omul cu adevărat religios este conștient de nevoia lui profundă de Dumnezeu și această conștientizare împreună cu dorința lui puternică de a-l găsi pe Dumnezeu îl conduce la persoana divină. „Pentru că persoana caută tot o persoană."[1] Omul cu adevărat religios nu afirmă existența lui Dumnezeu doar ca un instrument pentru acordarea fericirii în schimbul virtuții: el îl caută pe Dumnezeu pentru El însuși. Eul „îl caută pe Dumnezeu însuși. *El, El* este cel pe care îl va avea, acel Dumnezeu care acționează, care exercită providența, care, fiind El însuși real, poate înfrunta realitatea Căderii ... Numai în acest Dumnezeu eul vede *adevăratul* bine suprem."[2]

Distincția dintre filosofia pozitivă și cea negativă se dovedește astfel a fi o distincție între filosofia cu adevărat religioasă și cea care nu poate asimila conștiința religioasă și cerințele sale. Schelling afirmă acest lucru în mod explicit cu o referire evidentă la Kant. „Dorul mistuitor după Dumnezeul cel real și mântuirea prin El nu este, așa cum vedeți, nimic altceva decât expresia nevoii de *religie* ... Fără un Dumnezeu activ ... nu poate exista nici o religie, pentru că religia presupune o relație reală, autentică între om și Dumnezeu. Și nu poate exista nici o istorie în care Dumnezeu să se manifeste ca providență ... Filosofia negativă ajunge numai la posibilitatea religiei, la religia numai în «limitele rațiunii pure», nu la religia reală ... Abia odată cu trecerea la filosofia pozitivă pășim pentru prima dată pe teritoriul religiei."[3]

Ei bine, dacă filosofia pozitivă afirmă existența lui Dumnezeu ca principiu prim și dacă trecerea la filosofia pozitivă nu poate fi făcută prin gândire ci numai printr-un act al voinței care dă naștere credinței, e limpede că Schelling nu poate transforma filosofia negativă într-una pozitivă adăugându-i o teologie naturală în sensul tradițional. În același timp poate exista ceea ce am putea numi o dovadă empirică a raționalității

---

1 *W*, V, p. 748. [*Einleitung in die Philosophie der Mythologie: Zweites Buch*]
2 *Ibid.*
3 *W*, V, p. 750. [*Einleitung in die Philosophie der Mythologie: Zweites Buch*]

acestui act al voinței care dă naștere credinței. Pentru că omul religios are nevoie de un Dumnezeu care se revelează pe sine și împlinește mântuirea omului. Iar dovada existenței lui Dumnezeu, dacă putem să spunem așa, va căpăta forma expunerii dezvoltării istorice a conștiinței religioase, istoria nevoii omului de Dumnezeu și a felului în care Dumnezeu răspunde acestei nevoi. „Filosofia pozitivă este filosofia istoriei."[1] Acesta este motivul pentru care în scrierile târzii Schelling se dedică studiului mitologiei și revelației. El încearcă să înfățișeze felul în care Dumnezeu se revelează treptat pe sine omului și opera progresivă a mântuirii divine.

Aceasta nu înseamnă că Schelling abandonează toate ideile sale anterioare referitoare la religie în favoarea unui studiu empiric al istoriei mitologiei și revelației divine. Așa cum am văzut, teza sa este aceea că filosofia pozitivă și cea negativă trebuie să fie combinate. Aceasta înseamnă că nu trebuie să renunțe la ideile sale religioase anterioare. De pildă, în eseul intitulat *O altă deducție a principiilor filosofiei pozitive* (1841), el ia ca punct de plecare „existentul necondiționat"[2] și trece apoi la deducerea momentelor sau etapelor vieții lăuntrice a lui Dumnezeu. Accentuează într-adevăr primatul ființei în sensul existenței, dar este păstrată schema generală a filosofiei sale anterioare a religiei și ideile referitoare la etapele vieții divine, Căderea cosmică și întoarcerea la Dumnezeu. Și cu toate că în prelegerile sale despre mitologie și religie Shelling se ocupă cu latura de investigație empirică, ca să spunem așa, a filosofiei sale a religiei, el nu se desprinde niciodată de tendința idealistă de a interpreta relația dintre Dumnezeu și lume ca o relație între temei sau antecedent și consecvent.

Cititorul poate fi înclinat să împărtășească dezamăgirea lui Kierkegaard, anume că după ce trasează această distincție între filosofia negativă și cea pozitivă Schelling se concentrează asupra studiului mitologiei și revelației divine în loc să regândească radical filosofia sa în lumina acestei distincții. Dar în același timp putem înțelege și punctul său de vedere. Filosofia religiei a ajuns să ocupe poziția centrală în gândirea sa. Absolutul impersonal care se manifestă pe sine a devenit Dumnezeu ca persoană care se revelează pe sine. Prin urmare, Schelling este nerăbdător să arate despre credința omului în Dumnezeu că este justificată istoric și că istoria conștiinței religioase este de asemenea istoria revelării de sine a lui Dumnezeu în fața omului.

4. Dacă totuși vorbim de filosofia lui Schelling asupra mitologiei și revelației divine ca despre un studiu empiric, termenul „empiric" trebuie luat aici într-un sens relativ. Schelling nu a abandonat metafizica deductivă pentru un empirism pur.

---

[1] *W*, V, p. 753. [*Einleitung in die Philosophie der Mythologie: Zweites Buch*]

[2] *W*, V, p. 729. [*Einleitung in die Philosophie der Mythologie: Zweites Buch*]

Nicidecum. De exemplu, acest studiu empiric presupune deducția celor trei „potențe" din Dumnezeul unic. De asemenea presupune că dacă există un Dumnezeu care se manifestă pe sine, această natură necesară a unei ființe absolute se va revela în mod treptat. Deci atunci când Schelling se apleacă asupra studiului mitologiei și revelației divine el se află deja în posesia schemei, ca să spunem așa, cu privire la ceea ce va găsi în urma acestui studiu. Studiul este empiric în sensul că obiectul său este oferit de istoria reală a religiei așa cum este cunoscută prin cercetare empirică. Dar schema de interpretare este oferită de presupusele deducții necesare ale metafizicii. Cu alte cuvinte, Schelling își propune să găsească în istoria religiei urmele revelării de sine a Dumnezeului unic și personal, a cărui unitate nu exclude existența celor trei potențe sau momente distincte. Și nu întâmpină, desigur, nici o dificultate în a descoperi expresii ale acestei concepții asupra divinității în evoluția credințelor religioase de la mitologiile antice ale Orientului și Occidentului până la dogma creștină a Treimii. În mod asemănător, nu întâmpină nici o dificultate în a găsi expresii ale ideilor cu privire la Cădere și la întoarcerea la Dumnezeu.

Odată acceptate premisele lui Schelling, această procedură de studiu este, desigur, justificată. Pentru că, așa cum am văzut, el nu a intenționat niciodată să renunțe la metafizică, la filosofia abstractă a rațiunii care, pentru a folosi jargonul modern, ne arată ce trebuie să se petreacă dacă ceva se petrece cu adevărat. Deci din punctul de vedere al lui Schelling presupozițiile metafizice sunt asigurate. Pentru că filosofia ca întreg este o combinație între filosofia negativă și cea pozitivă. În același timp, procedeul pe care îl folosește Schelling constituie fără îndoială unul dintre motivele pentru care filosofia sa a mitologiei și revelației divine a exercitat o influență relativ redusă asupra dezvoltării studiului istoriei religiei. Aceasta nu înseamnă că presupozițiile metafizice nu sunt legitime. Ceea ce vom crede cu privire la legitimitatea sau nelegitimitatea acestora depinde de concepția pe care o avem cu privire la valoarea cognitivă a metafizicii. Dar este ușor de înțeles că *filosofia* mitologiei și revelației divine a lui Schelling a fost privită pieziș de cei care doreau să elibereze studiul istoriei religiei de presupozițiile metafizicii idealiste.

Schelling trasează o distincție între mitologie, pe de o parte, și revelație, pe de altă parte. „Orice lucru are vremea sa. Religia a trebuit să apară mai întâi sub forma unei religii mitologice. Aceasta este o religie oarbă (pentru că este produsă de un proces necesar), lipsită de *libertate* și *spiritualitate*."[1] Miturile nu sunt pur și simplu produse arbitrare și capricioase ale imaginației. Dar nu sunt nici revelații, în sensul unei

---

[1] *W*, V, p. 437. [*Einleitung in die Philosophie der Mythologie: Zweites Buch*]

cunoașteri liber împărtășite a lui Dumnezeu. Ele pot fi, desigur, elaborate în mod conștient, dar în esență ele sunt produsul unui proces inconștient și necesar, în ale cărui forme succesive aprehensiunea divinului se impune de la sine conștiinței religioase. Cu alte cuvinte, mitologia corespunde principiului întunecat sau inferior din Dumnezeu și își are rădăcinile în sfera inconștientului. Însă atunci când trecem de la mitologie la revelație, pășim „într-o sferă complet diferită".[1] În mitologie, mintea „a avut de-a face cu un proces necesar, aici însă are de-a face cu ceva care există numai ca rezultat al unei voințe absolut libere".[2] Conceptul de revelație presupune un act prin care Dumnezeu „s-a dăruit sau se dăruiește pe sine în mod liber umanității".[3]

Dar în măsura în care religia mitologică și cea revelată sunt ambele religii, trebuie să fie posibil, insistă Schelling, să le subsumăm pe amândouă unei formule unice. Și de fapt întreaga istorie a conștiinței religioase este o a doua teogonie sau naștere a lui Dumnezeu, în sensul că devenirea sau nașterea eternă și atemporală a lui Dumnezeu în El însuși[4] este reprezentată în timp în istoria religiei. Mitologia, care este înrădăcinată în inconștient, reprezintă doar un moment din viața divină. Ea precede logic revelația și o pregătește. Dar ea însăși nu este revelație. Pentru că revelația este în esență manifestarea liberă a lui Dumnezeu drept creator infinit, personal și liber și ca Domn al ființei. În plus, ca un act liber al lui Dumnezeu, revelația nu este doar o consecință logică a mitologiei. Revelația poate fi descrisă în același timp și ca adevărul mitologiei. Pentru că mitologia este, ca să spunem așa, elementul exoteric care ascunde adevărul revelat. Și în păgânism filosoful poate găsi reprezentări mitologice sau anticipări ale acestui adevăr.

Cu alte cuvinte, Schelling vrea să reprezinte întreaga istorie a conștiinței religioase ca fiind revelarea de sine a lui Dumnezeu, dar în același timp vrea să lase loc pentru înțelesul creștin al conceptului de revelație. Pe de o parte, în ceea ce am putea numi sensul slab al termenului, revelația parcurge întreaga istorie a religiei. Pentru că ea este adevărul lăuntric al mitologiei. Pe de altă parte, într-un sens tare, revelația este cea care se găsește în creștinism. Pentru că în religia creștină acest adevăr lăuntric iese pentru prima dată la lumina zilei. Creștinismul dezvăluie astfel adevărul mitologiei și poate fi descris ca punctul culminant al religiei istorice. Dar de aici nu decurge că în mod automat creștinismul este o consecință a mitologiei. Mitologia ca

---

1 *W*, VI, p. 396. [*Philosophie der Offenbarung, Drittes Buch: Der Philosophie der Offenbarung zweiter Teil*]

2 *Ibid.*

3 *W*, VI, p. 395. [*Philosophie der Offenbarung*]

4 Se face referire aici la „potențele" logic distincte din viața lăuntrică a lui Dumnezeu.

atare este, așa cum am văzut, un proces necesar. Însă în și prin Isus Dumnezeu ca persoană se revelează liber pe sine. Evident, dacă Schelling vrea să înfățișeze întreaga istorie a religiei ca o manifestare temporală a vieții divine, îi este foarte greu să evite susținerea unei legături necesare între mitologia păgână și creștinism. Prima l-ar înfățișa pe Dumnezeu ca voință inconștientă, în vreme ce creștinismul l-ar înfățișa ca o voință liberă, voința de iubire. În același timp, Schelling încearcă să păstreze o distincție esențială între mitologie și revelație insistând asupra ideii că prin conceptul de revelație trebuie să înțelegem conceptul unui act liber al lui Dumnezeu. Revelația este adevărul mitologiei în sensul că ea este cea către care tinde mitologia și cea care se ascunde dedesubtul veșmintelor exoterice ale mitului. Dar adevărul este revelat cu limpezime numai în și prin Isus și este revelat în mod liber. El nu poate dobândit pur și simplu prin deducție logică din miturile păgâne.

Deși este limpede că Schelling încearcă să lase loc pentru o distincție între mitologie și revelație, mai există o observație importantă care se impune aici. Dacă prin revelație înțelegem pur și simplu apariția creștinismului ca fapt istoric care vine să întregească păgânismul, rămâne loc și pentru o perspectivă mai înaltă, anume cea a rațiunii care poate cuprinde prin înțelegere atât mitologia cât și revelația. Iar această perspectivă mai înaltă este filosofia pozitivă. Însă Schelling are grijă să explice aici că nu se referă la o interpretare raționalistă a religiei văzută din exterior. El se referă la activitatea conștiinței religioase prin care ea se înțelege pe sine din interior. Filosofia religiei este astfel, pentru Schelling, nu doar filosofie, ci și religie. Ea presupune creștinismul și nu poate exista fără acesta. Ea apare în interiorul creștinismului și nu în afara lui. „Religia filosofică este prin urmare mijlocită *istoric* de religia revelată."[1] Dar ea nu poate fi pur și simplu identificată cu faptele vieții și credinței creștine. Pentru că ea ia aceste fapte ca obiect al reflecției libere care urmărește înțelegerea. Spre deosebire deci de simpla acceptare a revelației creștine originare pe baza autorității, religia filosofică poate fi numită o religie „liberă". „Religia liberă este doar *mijlocită* de creștinism, ea nu este *postulată* nemijlocit de acesta."[2] Dar aceasta nu înseamnă că religia filosofică respinge revelația. Credința caută înțelegerea; dar înțelegerea care vine din interior nu anulează ceea ce a fost înțeles.

Acest proces de înțelegere, de reflecție liberă, are propria sa istorie, care se întinde de la teologia și metafizica scolastică până la propria filosofie târzie a religiei a lui Schelling. Și în această filosofie putem observa aspirația lui Schelling către o

---

[1] *W*, V, p. 437. [*Einleitung in die Philosophie der Mythologie: Zweites Buch*]
[2] *W*, V, p. 440. [*Einleitung in die Philosophie der Mythologie: Zweites Buch*]

înțelepciune superioară. În gândirea lui a existat întotdeauna un element de tip gnostic. Așa cum el n-a fost mulțumit de fizica obișnuită și a formulat o fizică speculativă sau superioară, la fel a procedat și în ultimii săi ani prin expunerea unei cunoașteri superioare sau ezoterice a naturii lui Dumnezeu și a revelației.

Așadar, nu este deloc surprinzător faptul că îl găsim pe Schelling oferind o interpretare a istoriei creștinismului care este, în anumite privințe, o reminiscență a teoriilor starețului din secolul al XII-lea, Joachim de Flores. Potrivit lui Schelling, creștinismul parcurge în dezvoltarea sa trei mari perioade. Prima este cea petriană, caracterizată de ideile dominante de lege și autoritate și corelată cu conceptul de Dumnezeu ca temei ultim, identificat cu Tatăl din teologia Treimii. A doua perioadă, cea paulină, începe cu Reforma protestantă. Ea este caracterizată de ideea de libertate și este corelată cu conceptul de Dumnezeu ca principiu ideal identificat cu Fiul. Schelling anticipează apoi apariția unei a treia perioade, cea ioanină, care va fi o sinteză superioară a primelor două perioade și va pune laolaltă legea și libertatea într-o comunitate creștină unitară. Această a treia perioadă este corelată cu conceptul de Dumnezeu ca Duh Sfânt, iubirea divină, interpretată ca o sinteză a primelor două momente din viața lăuntrică a lui Dumnezeu.

5. Dacă privim periplul filosofic al lui Schelling în ansamblul său, este limpede că există o mare diferență între punctul de plecare și punctul de sosire. În același timp există și o anumită continuitate. Pentru că putem observa cum noile probleme izvorăsc din poziții adoptate deja și cum soluțiile pe care le aduce el la aceste probleme cer adoptarea unor noi poziții care presupun o modificare a celor anterioare sau le prezintă pe acestea într-o lumină nouă. Mai mult decât atât, există anumite probleme fundamentale care străbat întreaga sa filosofie și îi conferă o anumită continuitate în pofida tuturor schimbărilor.

Nu se poate aduce nicio obiecție rezonabilă la acest proces de dezvoltare luat ca atare decât dacă suntem dispuși să susținem teza potrivit căreia un filosof ar trebuie să formuleze un sistem rigid pe care să nu-l schimbe niciodată. Și din acest punct de vedere se poate spune într-adevăr că Schelling nu a făcut suficiente schimbări. Pentru că el a manifestat o tendință de a păstra ideile pe care le folosise deja chiar și atunci când adoptarea unei idei noi sau a mai multora poate foarte bine să fi sugerat nevoia de a renunța la ele. S-ar putea ca această trăsătură să nu fie specifică doar lui Schelling: probabil că ea poate fi găsită la orice filosof a cărui gândire a parcurs mai multe etape distincte. Dar ea dă naștere unei anumite dificultăți de a evalua poziția precisă a lui Schelling într-un anumit moment. De pildă, în perioada târzie el accentuează natura personală a lui Dumnezeu și libertatea actului său creator. Și este firesc să descriem evoluția gândirii sale în aspectele sale teologice ca fiind o trecere de la

panteism la teismul speculativ. Insistența lui asupra libertății divine este însoțită în același timp de păstrarea ideii Căderii cosmice și de o înclinație persistentă de a privi relația dintre lume și Dumnezeu ca fiind analoagă cu cea dintre antecedent și consecvent. Deci, chiar dacă mie mi se pare mai potrivit să descriem gândirea sa târzie în raport cu noile sale idei și nu cu cele păstrate din trecut, Schelling oferă temeiuri și pentru cei care susțin că până și în ultima etapă a gândirii sale el a fost un adept al panteismului dinamic și nu un teist. Aceasta este, desigur, o chestiune care ține în parte de accent și în parte de terminologie. Însă ideea este aceea că Schelling însuși este în mare măsură responsabil de această dificultate de a găsi un termen care să descrie precis specificul poziției sale. Cu toate acestea, poate că nu ar trebui să ne așteptăm la altceva din partea unui filosof care a fost atât de dornic de a sintetiza puncte de vedere aparent contradictorii și de a arăta că ele sunt de fapt complementare.

Nu mai este nevoie să spunem că Schelling nu a fost un sistematician în sensul că ar fi lăsat posterității un sistem închis și rigid care nu poate fi decât acceptat sau respins în bloc. Dar de aici nu decurge în mod necesar că el nu ar fi fost un gânditor sistematic. Este adevărat că a fost foarte deschis față de influențe și inspirații provenind de la o varietate de gânditori cu care a considerat că are în anumite privințe afinități. De pildă, Platon, neoplatonicii, Giordano Bruno,[1] Jacob Böhme, Spinoza și Leibniz, ca să nu mai vorbim de Kant și Fichte, toți aceștia au constituit pentru el surse de inspirație. Dar această deschidere față de receptarea ideilor provenind dintr-o varietate de surse nu a fost însoțită de o abilitate pronunțată de a le lega laolaltă într-un întreg coerent. Mai mult, am văzut că în ultimii săi ani Schelling a manifestat o înclinație puternică pentru teritoriul încețoșat al teosofiei și gnosticismului. Și este de înțeles faptul că un filosof care s-a inspirat puternic din speculațiile lui Jacob Böhme nu poate exercita o prea mare atracție printre filosofi. Dar în același timp este necesar, așa cum remarcă Hegel, să trasăm o distincție între filosofia lui Schelling și imitațiile acesteia care constau într-o adunătură de cuvinte despre Absolut sau în substituirea gândirii riguroase cu analogii vagi bazate pe presupuse intuiții. Deși Schelling nu a fost un sistematician în sensul în care a fost Hegel, el a gândit totuși sistematic. Adică a făcut un efort real și susținut de a înțelege lucrurile care l-au preocupat și de a găsi soluții la problemele pe care le-a ridicat. Dobândirea unei înțelegeri sistematice a fost întotdeauna obiectivul său și ceea ce a încercat să transmită. Dacă a reușit sau nu acest lucru, aceasta este o altă întrebare.

---

[1] Teoria lui Schelling despre Absolut ca identitate pură poate fi privită ca o continuare a concepției lui Bruno despre infinit drept *coincidentia oppositorum*, o idee preluată de Bruno însuși de la Nicolaus Cusanus.

Gândirea târzie a lui Schelling a fost relativ ignorată de istorici. Și acest lucru este de înțeles. Unul dintre motive este acela că, așa cum am observat în capitolul introductiv, filosofia naturii, sistemul idealismului transcendental și teoria Absolutului ca identitate pură sunt singurele etape importante ale gândirii lui Schelling dacă alegem să vedem în filosofia sa o verigă de legătură între Fichte și Hegel în dezvoltarea idealismului german. Un alt motiv este acela că filosofia mitologiei și a revelației, care aparțin în orice caz unei perioade în care elanul idealismului metafizic se consumase deja, a părut pentru mulți nu doar ca o depășire a granițelor oricărei filosofii raționale, dar și ca neavând nicio valoare în lumina evoluției ulterioare a filosofiei religiei.

Dar cu toate că această atitudine este de înțeles, ea este poate și regretabilă. Este regretabilă cel puțin dacă ne gândim că există loc pentru o filosofie a religiei, ca și pentru un studiu pur istoric și sociologic al religiilor sau pentru un studiu pur psihologic al conștiinței religioase. Nu trebuie să căutăm neapărat la Schelling soluții pentru probleme, ci mai degrabă surse de inspirație sau puncte de pornire pentru reflecții independente. Și poate că aceasta este o trăsătură a filosofiei sale în ansamblul ei. Valoarea acesteia poate să stea în primul rând în aceea că reprezintă o sursă de inspirație și imbold. Dar poate exercita, desigur, această funcție numai pentru cei care au o anumită afinitate inițială pentru gândirea sa și o înțelegere a problemelor pe care le ridică el. În absența acestei afinități și a acestei înțelegeri există o tendință naturală de a-l considera drept un poet care și-a ales un mediu greșit pentru a-și exprima viziunile asupra lumii.

6. În capitolul introductiv am menționat în treacăt relațiile lui Schelling cu mișcarea romantică reprezentată de F. Schlegel, Novalis, Hölderlin și așa mai departe. Nu-mi propun aici nici să repet, nici să dezvolt ceea ce am spus acolo. Dar poate că sunt potrivite în această ultimă secțiune a capitolului despre Schelling câteva observații cu privire la influența lui asupra altor gânditori, atât din interiorul, cât și din afara Germaniei.

Filosofia sa a naturii a exercitat o oarecare influență asupra lui Lorenz Oken (1779-1851). Oken a fost pe rând profesor de medicină la Jena, München și Zürich; a fost însă profund interesat de filosofie și a publicat mai multe lucrări de filosofie, cum ar fi *Despre Univers* (*Über das Universum*), 1808. În concepția sa, filosofia naturii este doctrina transformării eterne a lui Dumnezeu în lume. Dumnezeu este totul, iar lumea este aparența eternă a lui Dumnezeu. Adică lumea nu poate să fi avut un început pentru că ea este manifestarea gândirii divine. Și pentru același motiv ea nu poate avea nici un sfârșit. Dar poate exista și există de fapt evoluție în lume.

Schelling nu a avut o părere foarte bună despre filosofia lui Oken, deși s-a folosit de unele dintre ideile acestuia în prelegerile sale. La rândul său, Oken a refuzat să-l urmeze pe Schelling pe calea filosofiei sale târzii a religiei.

Influența filosofiei naturii a lui Schelling a fost resimțită și de Johann Joseph von Görres (1776-1848), un filosof catolic important din München.[1] Iar Görres este cunoscut mai mult ca un gânditor religios. Fiind la început înclinat într-o oarecare măsură către panteismul sistemului identității al lui Schelling, dezvoltă mai târziu o filosofie teistă, așa cum apare în cele patru volume ale lucrării sale *Misticismul creștin* (*Christliche Mystik*, 1836-1842), deși, ca și Schelling, el a fost puternic atras de speculația teosofică. Görres scrie de asemenea despre artă și politică. A fost un participant activ la viața politică și a fost preocupat de natura relațiilor dintre stat și biserică.

Abandonarea de către Görres a punctului de vedere reprezentat de sistemul identității al lui Schelling nu a fost împărtășită și de Karl Gustav Carus (1789-1860), un medic și filosof care a apărat panteismul de-a lungul întregii sale cariere. El a căpătat o oarecare recunoaștere pentru lucrarea sa despre suflet (*Psyche*, 1846) în care susține că pentru înțelegerea vieții conștiente a sufletului își află cheia în sfera inconștientului.

În ceea ce-l privește pe Franz von Baader (1765-1841) care, ca și Görres, a fost un membru de seamă a Cercului de la München alcătuit din scriitori și gânditori catolici, găsim un exemplu limpede de influență reciprocă. Aceasta înseamnă că Baader a fost într-adevăr influențat de Schelling dar a exercitat și el o anumită influență asupra acestuia. El este cel care l-a introdus pe Schelling în scrierile lui Böhme și l-a ajutat astfel să găsească calea pe care va evolua ulterior gândirea sa.

Baader era convins că încă de pe vremea lui Bacon și Descartes filosofia și-a manifestat tendința de a se separa din ce în ce mai mult de religie, deși filosofia autentică ar trebui să-și găsească fundamentele tocmai în credință. În dezvoltarea propriei sale filosofii Baader se inspiră din gânditori precum Eckhart și Böhme. În Dumnezeu putem distinge atât principii superioare, cât și inferioare și deși lumea sensibilă trebuie privită ca o manifestare de sine a divinității, ea reprezintă totuși o Cădere. Așa cum în Dumnezeu are loc o victorie eternă a principiilor superioare asupra celor inferioare, a luminii asupra întunericului, la fel ar trebui să aibă loc și în om un proces de spiritualizare prin intermediul căruia lumea s-ar întoarce la Dumnezeu. Este limpede că Baader și Schelling erau, ca să spunem așa, suflete înrudite care au sorbit din același izvor spiritual.

Scrierile sociale și politice ale lui Baader prezintă și ele un oarecare interes. În acestea el formulează o opoziție fermă față de teoria potrivit căreia statul apare ca rezultat al unui pact sau contract social între indivizi. Dimpotrivă, statul este o instituție

---

[1] Influența lui Schelling s-a exercitat mai mult în sudul Germaniei decât în nord.

naturală în sensul că se bazează pe și izvorăște din natura umană: nu este produsul vreunei convenții. În același timp Baader atacă puternic și concepția că statul este puterea suverană absolută. Suveranitatea absolută îi aparține numai lui Dumnezeu iar veneratia față de Dumnezeu și legea morală universală împreună cu respectul pentru ființa umană ca o imagine a lui Dumnezeu constituie singura pavăză autentică împotriva tiraniei. Dacă această pavăză este neglijată, vor apărea tirania și intoleranța, indiferent că suveranitatea va fi văzută ca aparținând monarhului sau poporului. Statului autoritar ateist sau secular, Baader îi opune idealul statului creștin. Concentrarea puterii caracteristică statului național ateist sau secular și care duce la apariția nedreptății în interior și la războaie în afara granițelor poate fi eliminată numai dacă religia și morala ajung să străbată întreaga societate omenească.

Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) poate fi cu greu numit un discipol al lui Schelling. El s-a considerat adevăratul succesor spiritual al lui Kant, iar relațiile sale cu Schelling, pe vremea când acesta se afla la München, au fost departe de a fi amicale. Cu toate acestea, el obișnuia să spună că abordarea propriei sale filosofii trebuie să se facă pe calea lui Schelling și unele dintre ideile sale erau asemănătoare cu ale acestuia. Trupul, susținea el, aparține domeniului naturii, în vreme ce spiritul sau eul aparține sferei spirituale, sfera „rațiunii". Această idee reiterează într-adevăr distincția kantiană dintre sfera fenomenală și cea noumenală. Dar Krause argumentează că, deși ca spirit și natură acestea sunt distincte și într-un anumit sens opuse, contradictorii, trebuie să căutăm un fundament comun al ambelor într-o esență perfectă, Dumnezeu sau Absolutul. Krause a formulat și o ordine „sintetică", care pornește de la Dumnezeu sau Absolut, trece la esențele derivate, spiritul și natura, și apoi la lucrurile finite. El a insistat asupra ideii de unitate a întregii umanități ca scop al istoriei și după ce a abandonat speranța atingerii acestui scop prin intermediul Francmasoneriei a publicat un manifest care proclama o Ligă a umanității (*Menschheitsbund*). În Germania filosofia sa a fost umbrită de sistemele celor trei mari idealiști, însă în mod surprinzător a exercitat o influență importantă în Spania unde „krausismul" a devenit o filosofie la modă.

În Rusia, Schelling a prezentat interes pentru grupul panslaviștilor, în vreme ce gânditorii de orientare occidentală au fost influențați mai mult de Hegel. De pildă, în prima parte a secolului al XIX-lea filosofia naturii a lui Schelling a fost prezentată la Moscova de M.G. Pavlov (1773-1840), în vreme ce gândirea sa religioasă târzie a exercitat o oarecare influență asupra celebrului filosof rus Vladimir Soloviov (1853-1900). Însă ar fi greșit să-l numim pe Soloviov un discipol al lui Schelling. Pe lângă faptul că el a fost influențat și de alți filosofi din afara Rusiei, el a fost un filosof original care nu

poate fi considerat „discipolul" nimănui. Însă tendința sa către speculația teosofică[1] vădește o afinitate spirituală pronunțată cu Schelling, anumite aspecte ale gândirii sale profund religioase fiind foarte asemănătoare cu pozițiile adoptate de filosoful german.

În Marea Britanie influența lui Schelling a fost neglijabilă. Poetul Coleridge observa în a sa *Biographia literaria* că în filosofia naturii a lui Schelling și în sistemul idealismului transcendental a descoperit „o coincidență genială" cu multe dintre ideile pe care le-a nutrit el însuși și îl laudă pe Schelling, în vreme ce-l caricaturizează pe Fichte. Dar nu se poate spune că filosofii de profesie din această țară au manifestat un interes deosebit pentru Schelling.

În vremuri mai recente a avut loc un anumit reviriment al interesului pentru filosofia religiei a lui Schelling. Aceasta a constituit, de pildă, un imbold pentru dezvoltarea concepției teologului protestant Paul Tillich. În pofida atitudinii lui Kierkegaard, a existat o tendință de a vedea în distincția lui Schelling între filosofia negativă și cea pozitivă, în insistența lui asupra libertății și accentul asupra existenței, o anticipare a unora dintre temele existențialismului. Dar deși o astfel de interpretare are unele temeiuri, dorința de a găsi anticipări ale unor idei ale prezentului în mințile ilustre ale trecutului nu ar trebui să ne orbească în fața diferențelor enorme dintre atmosfera mișcării idealiste și cea specifică existențialismului. În orice caz, probabil că lucrul cel mai important la Schelling este transformarea Absolutului impersonal al idealismului metafizic în Dumnezeul personal care se revelează pe sine conștiinței religioase.

---

[1] Soloviov a acordat o importanță deosebită ideii de Înțelepciune sau *Sophia*, așa cum apare în Biblie și de asemenea în scrierile lui Böhme.

CAPITOLUL VIII

SCHLEIERMACHER

Viața și opera – Experiența religioasă fundamentală și interpretarea ei – Viața morală și religioasă a omului – Observații de final.

1. PREOCUPAȚI de problema Absolutului, de relația dintre finit și infinit și de viața spiritului, cei trei mari idealiști germani și-au îndreptat atenția în mod firesc asupra religiei ca o expresie a relației spiritului finit cu realitatea divină. Și cum toți trei au fost profesori de filosofie și constructori de sisteme filosofice, a fost de asemenea firesc ca ei să interpreteze religia în lumina principiilor fundamentale ale sistemelor pe care le-au construit. Astfel, în acord cu spiritul idealismului său etic, Fichte a fost înclinat să reducă religia la etică,[1] în vreme ce Hegel a fost înclinat să o descrie ca pe o formă de cunoaștere. Chiar și Schelling, a cărui gândire, așa cum am văzut, a devenit din ce în ce mai mult o filosofie a conștiinței religioase și care a pus accent asupra nevoii omului de Dumnezeu, a fost înclinat să interpreteze dezvoltarea conștiinței religioase ca o dezvoltare a unei cunoașteri superioare.

Odată cu Schleiermacher însă, întâlnim o abordare a filosofiei religiei din perspectiva teologului și preotului, un om care în pofida intereselor sale filosofice pronunțate a păstrat amprenta educației sale religioase și care a fost preocupat de trasarea unei distincții tranșante între conștiința religioasă, pe de o parte, și metafizică și etică, pe de altă parte.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher s-a născut la Breslau pe 21 noiembrie 1768. În primii ani, educația sa a fost încredințată de părinți Frăției Moraviene. În pofida pierderii credinței în unele dintre doctrinele creștine fundamentale, a mers apoi la Halle pentru a studia teologia, deși în primii doi ani de studiu în cadrul universității a fost interesat de Spinoza și Kant mai mult decât de subiecte pur teologice. În 1790 și-a susținut examenele la Berlin și a luat un post de profesor particular. Din 1794 și până la sfârșitul lui 1795 a fost pastor la Landsberg lângă Frankfurt, iar din 1796 și până în 1802 a deținut o poziție ecleziastică la Berlin.

---

[1] Așa cum am menționat în prezentarea filosofiei lui Fichte, această tendință a slăbit considerabil în perioada târzie.

În timpul acestei perioade petrecute la Berlin, Schleiermacher a intrat în relații cu cercul romanticilor, în special cu Friedrich Schlegel. Împărtășea interesul general al romanticilor pentru totalitate și avea o simpatie profundă pentru Spinoza. În același timp, a fost atras încă de la o vârstă fragedă de concepția lui Platon asupra lumii ca o imagine vizibilă a tărâmului ideal al ființei autentice. Natura lui Spinoza o concepea ca pe o realitate care se revelează pe sine în lumea fenomenală. Dar ca un admirator al lui Spinoza el s-a confruntat cu sarcina de a reconcilia concepția sa filosofică cu religia pe care fusese numit să o predice. Aceasta nu însemna doar să-și mulțumească conștiința sa profesională de bun cleric protestant. Era un om sincer religios care, așa cum am observat deja, a păstrat amprenta de durată a credinței care i-a fost insuflată de familie și de primii săi dascăli. A trebuit așadar să construiască un cadru intelectual pentru conștiința religioasă așa cum o concepea el. Și în 1799 a publicat *Discursuri asupra religiei* (*Reden über die Religion*), care a fost urmată de mai multe reeditări.

Această lucrare a fost urmată în 1800 de *Monologuri* (*Monologen*), care tratează probleme legate de relația dintre individ și societate, iar în 1801 de prima lui colecție de predici. Schleiermacher nu a fost totuși ceea ce ar fi în genere considerat un teolog protestant tradițional, iar anii 1802-1804 i-a petrecut în solitudine. În 1803 a publicat *Schița unei critici a doctrinei moravurilor până în zilele noastre* (*Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*). S-a ocupat de asemenea și cu traducerea în germană a dialogurilor lui Platon, pentru care a scris note și introduceri. Prima parte a apărut în 1804, cea de-a doua în 1809, iar cea de-a treia în 1828.

În 1804 Schleiermacher a acceptat o catedră la universitatea din Halle. Atunci când Napoleon a închis universitatea, el a rămas în oraș ca preot. În 1807 s-a întors însă la Berlin unde a luat parte la viața politică și a colaborat la întemeierea noii universități. În 1810 a fost numit profesor de teologie în cadrul universității, post pe care l-a deținut până la moartea sa în 1834. Între 1821-1822 a publicat *Credința creștină potrivit principiilor bisericii evanghelice* (*Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*), o a doua ediție a acestei lucrări fiind tipărită între 1830-1831. A mai publicat de asemenea și alte colecții de predici. Cursurile pe care le-a ținut la universitate, în care a abordat nu doar teme teologice ci și filosofice și pedagogice, au fost publicate după moartea sa.

2. Gândirea și ființa, susține Schleiermacher, sunt corelative. Există însă două căi prin care gândirea poate fi pusă în relație cu ființa. În primul rând, gândirea se poate conforma ea însăși ființei, ca în cazul cunoașterii științifice sau teoretice. Iar ființa care corespunde totalității conceptelor și propozițiilor noastre științifice este numită natură. În al doilea rând, gândirea poate căuta să conformeze ființa ei înseși. Această cale este urmată de gândirea care stă la baza activității noastre morale. Prin

intermediul acțiunii morale noi căutăm să ne realizăm idealurile și scopurile morale, străduindu-ne în acest fel să supunem ființa ideilor noastre și nu invers. „Gândirea care ține spre cunoașterea se relaționează ea însăși cu ființa pe care o presupune; gândirea care stă la baza acțiunilor noastre se relaționează ea însăși cu o ființă care urmează să se manifeste prin noi înșine."[1] Iar totalitatea a ceea ce se exprimă pe sine prin acțiunea îndrumată de gândire este numită spirit.

La prima vedere cel puțin, ne aflăm în fața unui dualism. Pe de o parte, avem natura, pe de altă parte, spiritul. Dar deși spiritul și natura, gândirea și ființa, subiectul și obiectul sunt noțiuni distincte și diferite ale gândirii conceptuale, care este incapabilă să transceandă toate distincțiile și opozițiile, dualismul nu este absolut. Realitatea ultimă este identitatea dintre spirit și natură în univers sau Dumnezeu. Gândirea conceptuală nu poate aprehenda această identitate. Dar identitatea în discuție poate fi simțită. Schleiermacher leagă acest sentiment al identității de conștiința de sine. Nu este însă vorba de conștiința de sine reflectivă, care aprehendează identitatea eului în diferitele sale momente sau etape. Ci este vorba de ceea ce se află la baza conștiinței de sine reflective, o „conștiință de sine nemijlocită care este de genul unui sentiment".[2] Cu alte cuvinte, există un sentiment nemijlocit fundamental, la al cărui nivel distincțiile și opozițiile gândirii conceptuale nu și-au făcut încă apariția. Putem numi acest sentiment un soi de intuiție. Dar dacă vom proceda astfel, trebuie să înțelegem că această intuiție nu este niciodată o intuiție intelectuală clară. Ci este mai degrabă sentimentul care stă la baza conștiinței de sine, ca să spunem așa, și nu poate fi separat de conștiința sinelui. Adică sinele nu se bucură de vreo intuiție intelectuală a totalității divine ca obiect unic dat nemijlocit, ci se simte pe sine ca fiind dependent de această totalitate care transcende toate opozițiile.

Acest sentiment de dependență (*Abhängigkeitsgefühl*) este „latura religioasă"[3] a conștiinței de sine: este de fapt „sentimentul religios".[4] Pentru că esența religiei nu este „nici gândirea, nici acțiunea, ci intuiția și sentimentul. Ea caută să intuiască universul..."[5] Iar universul, așa cum folosește Schleiermacher acest termen, este realitatea divină infinită. Deci pentru el religia este, în esență sau în principal, sentimentul de dependență față de infinit.

---

1 W, III, p. 59. În referințele la scrierile lui Schleiermacher am folosit ediția *Opere* editată de O. Braun și J. Bauer (4 vol. Leipzig, 1911-1913).

2 W, III, p. 71.

3 W, III, p. 72.

4 *Ibid.*

5 W, IV, p. 240.

În acest caz este limpede că trebuie făcută o distincție tranșantă între religie, pe de o parte, și metafizică și etică, pe de altă parte. Este adevărat că metafizica și etica au „același obiect ca și religia, anume universul și relația omului cu acesta." [1] Dar abordările lor sunt foarte diferite. Metafizica, spune Schleiermacher cu o referire directă la idealismul lui Fichte, „extrage din ea însăși realitatea lumii și legile acesteia."[2] Etica „dezvoltă un sistem de datorii morale pornind de la natura omului și relația sa cu universul; ea poruncește și interzice acțiuni..."[3] Însă religia nu este preocupată de deducția metafizică și nici de folosirea universului pentru a deduce un sistem de datorii morale. Ea nu este nici cunoaștere, nici morală; este sentiment.

Așadar, putem spune că Schleiermacher întoarce spatele tendinței manifestate de Kant și Fichte de a reduce religia la morală, așa cum respinge și orice încercare de a prezenta esența religiei ca pe o formă de cunoaștere teoretică, și îl urmează pe Jacobi în stabilirea fundamentului credinței în sentiment. Există însă o diferență importantă între Schleiermacher și Jacobi. În vreme ce Jacobi fundamentează orice cunoaștere pe credință, Schleiermacher vrea să distingă între cunoașterea teoretică și credința religioasă și găsește în sentiment fundamentul specific al celei din urmă. Putem adăuga că deși pentru Schleiermacher conștiința religioasă este mai apropiată de conștiința estetică decât de cunoașterea teoretică, sentimentul pe care se bazează conștiința religioasă, anume sentimentul de dependență față de infinit, este specific doar acesteia. Deci Schleiermacher evită tendința romantică de a confunda religia cu conștiința estetică.

De aici nu trebuie să tragem însă concluzia că în concepția lui Schleiermacher nu există nici o legătură între religie, pe de o parte, și metafizică și etică, pe de altă parte. Dimpotrivă, într-un anumit sens atât metafizica cât și etica au nevoie de religie. Fără intuiția religioasă fundamentală a totalității infinite, metafizica ar rămâne în suspensie, ca o construcție pur conceptuală. Iar etica fără religie ne-ar oferi o concepție foarte nepotrivită despre om. Și aceasta pentru că, din punct de vedere pur etic, omul apare ca stăpânul liber și autonom al propriului său destin, în vreme ce intuiția religioasă îi revelează omului dependența sa de Totalitatea infinită, de Dumnezeu.

Ei bine, atunci când Schleiermacher afirmă despre credința religioasă că se bazează pe sentimentul de dependență față de infinit, cuvântul „sentiment" trebuie înțeles în mod evident ca referindu-se la nemijlocirea acestei conștiințe, și nu ca excluzând orice act intelectual. Și aceasta pentru că, așa cum am văzut, el vorbește de asemenea

---

[1] *W*, IV, p. 235.
[2] *W*, IV, p. 236.
[3] *Ibid.*

și de „intuiție". Însă această intuiție nu este o aprehendare a lui Dumnezeu ca un obiect clar conceput: este conștiința sinelui cu privire la dependența sa esențială de ființa infinită, într-un sens nedeterminat și neconceptualizat. Deci sentimentul de dependență are nevoie de interpretare la nivel conceptual. Și aceasta este sarcina teologiei filosofice. Aici se poate obiecta, desigur, că descrierea pe care o dă Schleiermacher experienței religioase primare include deja un element interpretativ evident. Pentru că îndepărtându-se de moralismul lui Kant și de metafizica speculativă a lui Fichte și inspirându-se din gândirea „sfântului și nedreptățitului Spinoza"[1], el identifică acea realitate de care sinele simte că depinde cu totalitatea infinită, cu universul divin. „Religia este sentimentul și inclinația pentru infinit";[2] iar despre Spinoza putem spune că „infinitul a fost începutul și sfârșitul său; universul a fost singura și eterna lui iubire..."[3] Astfel, sentimentul religios primar de dependență este descris inițial într-o manieră inspirată de o viziune romanțată asupra lui Spinoza. Influența lui Spinoza nu trebuie însă supraestimată. Și aceasta pentru că, în vreme ce Spinoza stabilește „iubirea intelectuală de Dumnezeu" ca punctul final în ascensiunea minții, Schleiermacher vede în sentimentul de dependență față de infinit fundamentul viziunii religioase asupra lumii. Și se pune întrebarea cum putem gândi sau concepe această conștiință nemijlocită a dependenței?

Își face imediat apariția o dificultate. Sentimentul religios primar este un sentiment de dependență față de infinitul în care nu există nici o opoziție, față de totalitatea identică cu sine. Dar gândirea conceptuală introduce din capul locului distincții și opoziții; unitatea infinită se desface în ideea de Dumnezeu și cea de lume. Lumea este gândită ca totalitatea tuturor opozițiilor și diferențelor, în vreme ce Dumnezeu este gândit ca unitate simplă, ca negația existentă a oricărei opoziții și distincții.

Cum gândirea conceptuală nu poate scăpa întru totul de distincția căreia îi dă naștere în mod necesar, ea trebuie să conceapă lumea și pe Dumnezeu ca fiind corelate. Adică trebuie să conceapă relația dintre Dumnezeu și lume ca una de implicație reciprocă și nu ca una de simplă co-prezență și nici măcar ca pe o relație de dependență univocă, adică ca dependență a lumii de Dumnezeu. „Nu există Dumnezeu fără lume și nu există lume fără Dumnezeu."[4] Dar în același timp, cele două idei, cea de Dumnezeu și cea de lume, nu trebuie identificate: „prin urmare nici completa

---

1 *W*, IV, p. 243.
2 *W*, IV, p. 242.
3 *W*, IV, p. 243.
4 *W*, III, p. 81.

identificare, nici completa separare a celor două idei".[1] Cu alte cuvinte, cum gândirea conceptuală concepe în mod necesar universul prin intermediul a două idei, nu ar trebui să le confunde. Unitatea universului ființei trebuie concepută ca o corelație între acestea și nu ca identitate.

La prima vedere cel puțin, aceasta sugerează că pentru Schleiermacher distincția dintre Dumnezeu și lume există numai în planul reflecției omenești și că în realitate nu există nici o astfel de distincție. În realitate însă, Schleiermacher vrea să evite atât reducerea lumii la Dumnezeu, cât și a lui Dumnezeu la lume. Pe de o parte, o teorie acosmistă care ar respinge pur și simplu orice realitate a finitului ar face o nedreptate conștiinței religioase primare. Pentru că această conștiință ar fi inevitabil interpretată în mod greșit printr-o teorie care nu mai lasă nimic de care ea ar putea să fie dependentă. Pe de altă parte, simpla identificare a lui Dumnezeu cu sistemul spațio-temporal al lucrurilor finite nu ar mai lăsa loc pentru existența unei unități nediferențiate mai adânci. Deci distincția dintre Dumnezeu și lume trebuie să fie ceva mai mult decât expresia unui defect al gândirii conceptuale. Este adevărat că gândirea conceptuală nu poate nicicum să dobândească o înțelegere adecvată a totalității. Dar poate și trebuie să corecteze propria sa tendință de a separa complet ideile de Dumnezeu și de lume concepându-le ca idei corelate și văzând lumea ca stând, față de Dumnezeu, în relația în care stă consecventul față de antecedent, ca manifestarea de sine necesară a unei unități nediferențiate sau, în termenii lui Spinoza, ca *natura naturata* față de *natura naturans*. Aceasta este tot ce poate să facă gândirea conceptuală, ca să spunem așa, adică să evite atât separarea completă, cât și identificarea completă. Realitatea divină ca atare transcende limitele conceptelor noastre.

Trăsătura cu adevărat semnificativă și interesantă din filosofia religiei a lui Schleiermacher este dată de faptul că pentru el aceasta este explicitarea unei experiențe religioase fundamentale. În interpretarea acestei experiențe el este în mod limpede influențat de Spinoza. Ca și acesta din urmă, el insistă asupra ideii că Dumnezeu transcende toate categoriile omenești. Cum Dumnezeu este unitatea fără diferențiere sau opoziție, nici una dintre categoriile gândirii omenești, cum ar fi cea de persoană, nu i se pot aplica în mod real. Pentru că aceste categorii sunt limitate la lucrurile finite. În același timp, Dumnezeu nu trebuie conceput ca o substanță pasivă, ci ca viața infinită care se revelează pe sine în mod necesar în lume. În această privință, Schleiermacher este mai apropiat de filosofia târzie a lui Fichte decât de sistemul spinozist, în vreme ce doctrina despre Dumnezeu sau Absolut ca identitate de sine

---

[1] W, III, p. 86.

nediferențiată în raport cu care lumea stă în relația în care stă consecventul față de antecedent seamănă cu ideile lui Schelling. Schleiermacher nu ar fi fost însă de acord cu gnosticismul din opera târzie a lui Schelling. Pentru el, religia constă în însușirea sentimentului primar de dependență față de infinit. Este o problemă care ține de suflet și nu de intelect, de credință și nu de cunoaștere.

3. Deși refuză să vorbească despre Dumnezeu ca fiind persoană altfel decât într-un sens simbolic, Schleiermacher pune un mare accent pe valoarea individului ca persoană atunci când vorbește despre ființele umane ca agenți morali. Totalitatea, universalul este într-adevăr imanent în toți indivizii finiți. Și pentru acest motiv egoismul radical, care implică divinizarea sinelui finit, nu poate fi un ideal moral pentru om. În același timp, fiecare individ este o manifestare specifică a lui Dumnezeu și are propriile sale calități, propria sa particularitate (*Eigentümlichkeit*). Este astfel de datoria lui să-și dezvolte aptitudinile cu care a fost înzestrat. Iar educația ar trebui să fie îndreptată către formarea unor personalități individuale dezvoltate deplin și întregite armonios. Omul combină în el însuși natura și spiritul și evoluția sa morală cere armonizarea acestor două laturi. Din punct de vedere metafizic, natura și spiritul sunt în esență una. Deci omul nu se poate dezvolta corespunzător dacă trasăm o distincție prea strictă între, să zicem, rațiune și impuls natural, o distincție care ar implica că moralitatea constă în desconsiderarea sau ignorarea tuturor impulsurilor naturale. Idealul moral nu înseamnă conflict, ci armonizare și întregire. Cu alte cuvinte, Schleiermacher nu are prea multă simpatie pentru rigorismul moral al lui Kant și pentru tendința acestuia de a susține opoziția dintre rațiune și înclinație. Dacă Dumnezeu este negația pozitivă, ca să spunem așa, a tuturor diferențelor și opozițiilor, vocația morală a omului implică manifestarea naturii divine într-o formă finită prin intermediul armonizării într-o personalitate unitară a rațiunii, voinței și impulsului.

Însă deși Schleiermacher pune accent asupra dezvoltării personalității individului, el insistă în același timp asupra ideii că individul și societatea nu reprezintă concepte contradictorii. Aceasta pentru că particularitatea „există numai în relație cu ceilalți".[1] Pe de o parte, elementul de unicitate a unui anumit individ, ceea ce-l deosebește de alți oameni, presupune societatea omenească. Pe de altă parte, societatea, fiind o comunitate de indivizi distincți, presupune diferențele individuale. Deci individul și societatea se implică unul pe celălalt. Iar exprimarea de sine sau dezvoltarea de sine cere nu doar dezvoltarea înzestrărilor individului, ci și respectul pentru personalitățile celorlalți. Cu alte cuvinte, fiecare ființă umană are o vocație morală unică, dar

---

[1] *W*, II, p. 92.

această vocație poate fi împlinită numai în cadrul societății, adică individul își poate împlini această vocație numai ca membru al unei comunități.

Dacă întrebăm care este relația dintre morală așa cum o descrie el și morala creștină, răspunsul este acela că ele diferă în privința formei, dar nu și a conținutului. Conținutul moralei creștine nu poate contrazice conținutul moralei „filosofice", dar are propria sa formă, aceasta fiind oferită de elementele conștiinței creștine care o delimitează de conștiința religioasă în genere. Iar trăsătura specifică a conștiinței creștine este aceea că „orice comuniune cu Dumnezeu este privită ca fiind condiționată de actul mântuitor al lui Isus".[1]

În ceea ce privește religiile istorice, atitudinea lui Schleiermacher este oarecum una mai complicată. Pe de o parte, el respinge ideea unei religii naturale universale care ar trebui să înlocuiască religiile istorice. Pentru că nu există decât acestea din urmă, prima este o ficțiune. Pe de altă parte, Schleiermacher vede în succesiunea religiilor istorice revelarea progresivă a unui ideal care nu poate fi înțeles niciodată în întregul său. Dogmele sunt necesare într-un anumit sens, anume ca expresii simbolice concrete ale conștiinței religioase. Dar în același timp ele pot deveni opreliști în calea mișcării libere a spiritului. O religie istorică precum creștinismul își datorează originea și impulsul inițial unui geniu religios, asemănător unui geniu artistic; iar viața acestei religii este perpetuată de aderenții săi care se cufundă în spiritul geniului și în acea mișcare vitală care izvorăște de la acesta și nu prin subscrierea la un anumit set de dogme. Este adevărat că odată cu trecerea timpului Schleiermacher a ajuns să pună un accent din ce în ce mai mare pe ideea de biserică și pe credința creștină; dar a fost și a rămas ceea ce se cheamă uneori un teolog liberal. Și ca atare a exercitat o influență foarte mare în cercurile protestante germane, deși influența lui a fost concurată puternic în ultima vreme de renașterea ortodoxiei protestante.

4. În încercarea lui de a interpreta ceea ce considera a fi conștiința religioasă primară, Schleiermacher s-a străduit cu siguranță să dezvolte o filosofie sistematică, un întreg coerent. Dar cu greu se poate susține că filosofia sa este lipsită de tensiuni și conflicte interne. Influența unui Spinoza romanțat, văzut ca un om posedat de o pasiune pentru infinit, l-au împins în direcția panteismului. În același timp, însăși natura sentimentului sau intuiției fundamentale pe care dorea să o interpreteze Schleiermacher milita împotriva monismului pur și cerea trasarea unei distincții între Dumnezeu și lume. Dacă nu postulăm o astfel de distincție, cum putem da sens afirmației că eul finit este conștient de dependența sa față de infinit? Și din nou,

---

[1] *W*, III, p. 128.

deşi trăsăturile panteiste ale gândirii lui Schleiermacher erau în defavoarea acceptării libertăţii individuale, în teoria sa asupra moralei şi în descrierea pe care o dă relaţiilor dintre fiinţele umane el avea nevoie de ideea de libertate şi a şi folosit-o. Cu alte cuvinte, elementele panteiste din metafizica sa au fost compensate de accentul asupra individului care apare în teoriile sale despre conduita morală şi despre societate. Teoria sa despre universul divin nu s-a reflectat niciodată într-un totalitarism politic. Dimpotrivă, complet separat de acceptarea bisericii ca o comunitate distinctă de stat, el a accentuat conceptul de „societate liberă", o organizare socială care acordă libertate de mişcare manifestării caracterului unic al fiecărei personalităţi individuale.

Tensiunile din filosofia lui Schleiermacher nu au fost însă specifice doar acesteia. Orice filosof care a încercat să combine ideea totalităţii divine cu libertatea individuală şi ideea unei identităţi ultime cu o recunoaştere deplină a valorii fiinţelor particulare finite a fost silit să ajungă la dificultăţi asemănătoare. Însă Schleiermacher nu putea evita problema susţinând că universalul există numai în şi prin intermediul indivizilor. Pentru că el era obligat să justifice sentimentul de dependenţă de acea realitate care nu era identificabilă cu lumea spaţio-temporală. Trebuia să existe ceva „în spatele" lumii. Şi totuşi lumea nu putea să fie în afara lui Dumnezeu. Deci a fost împins în aceeaşi direcţie urmată de Schelling. Am putea spune că Schleiermacher avea o profundă conştiinţă cvasi-mistică a Unului ca stând la temelia Multiplului şi manifestându-se pe sine în acesta şi că acesta a fost fundamentul întregii sale filosofii. Dificultăţile au apărut atunci când a încercat să dea o expresie teoretică acestei conştiinţe. Dar trebuie să-i recunoaştem meritul de a fi admis de îndată că nu este posibilă nicio astfel de descriere teoretică adecvată. Dumnezeu este obiectul „sentimentului" şi credinţei şi nu al cunoaşterii. Religia nu este nici metafizică, nici morală. Iar teologia este simbolică. Schleiermacher a avut într-adevăr afinităţi evidente cu marii idealişti, dar nu a fost cu siguranţă un raţionalist. Religia a fost pentru el elementul primordial în viaţa spirituală a omului şi ea se bazează, a insistat el, pe sentimentul intuitiv nemijlocit al dependenţei. Acest sentiment absolut al dependenţei a fost materialul care i-a alimentat, ca să spunem aşa, reflecţia filosofică. Şi aceasta nu este, cu siguranţă, o concepţie care să poată fi respinsă în grabă drept o prejudecată afabilă a unui om care a a atribuit sentimentelor pioase ale inimii o semnificaţie cosmică pe care raţiunea le-o refuză. Pentru că se poate cel puţin argumenta în favoarea ideii că metafizica speculativă este, în parte cel puţin, o explicitare prin intermediul reflecţiei a unei aprehensiuni preliminare a dependenţei Multiplului de Unu, o aprehensiune care în lipsa unui termen mai bun poate fi descrisă ca intuitivă.

CAPITOLUL IX

HEGEL (I)

Viaţa şi opera – Scrierile teologice timpurii – Relaţiile lui Hegel cu Fichte şi Schelling – Destinul Absolutului şi natura filosofiei – Fenomenologia conştiinţei.

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, cel mai important dintre idealiştii germani şi unul dintre cei mai de seamă filosofi occidentali s-a născut la Stuttgart pe 27 august 1770.[1] Tatăl său a fost funcţionar public. În anii de şcoală petrecuţi la Stuttgart viitorul filosof nu s-a remarcat prin nimic deosebit, deşi în aceşti ani s-a simţit pentru prima oară atras de geniul grec, fiind impresionat în special de piesele lui Sofocle, mai presus de toate de *Antigona*.

În 1788 Hegel s-a înscris ca student în cadrul fundaţiei teologice protestante a Universităţii din Tübingen unde s-a împrietenit cu Schelling şi Hölderlin. Cei trei prieteni îl studiau împreună pe Rousseau şi împărtăşeau un entuziasm comun pentru idealurile Revoluţiei franceze. Când a părăsit universitatea în 1793, certificatul său de absolvire menţiona că are un caracter sănătos, o bună cunoaştere a teologiei şi filologiei dar o înţelegere inadecvată a filosofiei. Mintea lui Hegel nu a fost la fel de precoce ca cea a lui Schelling: a avut nevoie de mai mult timp pentru a se maturiza. Există însă şi o altă perspectivă. El începuse deja să fie interesat de relaţia dintre filosofie şi teologie dar nu arătase însemnările sau notiţele sale profesorilor, care nu par să fi fost nişte profesori remarcabili în nici un fel şi în care, fără îndoială, nu avea prea multă încredere.

După ce a părăsit universitatea, Hegel şi-a câştigat traiul ca profesor particular, mai întâi la Berna, în Elveţia (1793-1796), apoi la Frankfurt (1797-1800). Deşi în aparenţă lipsiţi de evenimente, aceşti ani au constituit o perioadă importantă în evoluţia sa filosofică. Eseurile pe care le-a scris în această perioadă au fost publicate pentru prima oară în 1907 de către Hermann Nohl sub titlul *Scrierile teologice timpurii ale lui Hegel* (*Hegels theologiche Jugendschriften*) şi vom zăbovi puţin asupra conţinutului acestora în secţiunea următoare. Este adevărat că dacă am avea la dispoziţie numai aceste eseuri, nu am putea să ne facem vreo idee despre sistemul filosofic pe care l-a

[1] Acesta este anul în care Kant îşi ţinea dizertaţia inaugurală. Este de asemenea anul în care se naşte Hölderlin, în Germania, iar în Marea Britanie Bentham şi Wordsworth.

elaborat ulterior și nu am avea nici un motiv pentru a-i dedica un spațiu separat într-o istorie a filosofiei. În acest sens, eseurile respective au o importanță minoră. Dar dacă privim scrierile timpurii ale lui Hegel în lumina a ceea ce știm despre sistemul său filosofic, putem deosebi o anumită continuitate în ceea ce privește problematica și putem înțelege mai bine cum a ajuns la formularea sistemului și care a fost ideea sa diriguitoare. Așa cum am văzut, scrierile timpurii au fost descrise ca fiind „teologice". Și deși este adevărat că Hegel a devenit filosof și nu teolog, filosofia sa a fost întotdeauna o teologie în sensul că tema sa principală a fost, așa cum el însuși a insistat, aceeași cu cea a teologiei, anume Absolutul sau, în limbajul religios, Dumnezeu și relația dintre finit și infinit.

În 1801 Hegel a obținut un post la Universitatea din Jena și în același an a fost publicată prima sa lucrare, despre *Diferența dintre sistemele filosofice ale lui Fichte și Schelling* (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*). Această lucrare lasă impresia că el era în toate privințele un discipol al lui Schelling. Această impresie este întărită și mai mult de colaborarea lui cu Schelling la editarea *Revistei Critice de Filosofie* (1802-1803). Însă prelegerile pe care le-a ținut la Jena și care nu au fost publicate înainte de secolul trecut, arată că el lucra deja la elaborarea unei poziții proprii. Separarea sa de Schelling a devenit publică odată cu apariția primei sale mari opere *Fenomenologia spiritului* (*Die Phänomenologie des Geistes*) care a fost publicată în 1807. Ne vom întoarce la această lucrare remarcabilă în secțiunea a cincea a capitolului de față.

După bătălia de la Jena, care a dus la închiderea universității, Hegel a rămas practic fără slujbă; astfel că între 1807 și 1808 a editat un ziar la Bamberg. A fost numit director al *Gymnasium*-ului la Nüremberg, un post pe care l-a deținut până în 1816 (în 1811 s-a căsătorit). Ca director al *Gymnasium*-ului Hegel a promovat studiul limbilor clasice, dar nu în detrimentul studiului limbii materne a elevilor săi, spun mărturiile din epocă. I-a instruit de asemenea pe elevi în noțiunile introductive ale filosofiei, deși, se pare, mai mult din deferență față de dorința patronului său Niethammer decât dintr-un entuziasm personal față de introducerea filosofiei ca materie școlară. Și ne putem imagina că majoritatea elevilor aveau mari dificultăți în a-l înțelege pe Hegel. În același timp, el și-a urmat propriile studii și reflecții, scriind în această perioadă una dintre principalele sale opere, *Știința logicii* (*Wissenschaft der Logik*, 1812-1816).

În anul în care a apărut cel de-al doilea și ultimul volum al acesteia, Hegel a primit trei invitații de a accepta o catedră de filosofie, de la Erlangen, Heidelberg și Berlin. A acceptat postul de la Heidelberg. Influența sa asupra studenților nu pare să fi fost prea mare, însă reputația sa ca filosof creștea în mod constant. Această reputație a fost sporită de publicarea în 1817 a lucrării *Enciclopedia științelor filosofice* (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*) în care a oferit un rezumat al sistemului

său potrivit celor trei mari diviziuni ale sale, logica, filosofia naturii și filosofia spiritului. Putem observa, de asemenea, că la Heidelberg Hegel a ținut pentru prima dată prelegeri de estetică.

În 1818 Hegel a acceptat invitația reînnoită de la Berlin și a ocupat catedra de filosofie din cadrul universității până la moartea sa provocată de holeră care a survenit pe 14 noiembrie 1831. Pe parcursul acestei perioade a dobândit o reputație fără egal în lumea filosofică, nu doar în Berlin ci în întreaga Germanie. Într-o anumită măsură a ajuns să fie considerat filosoful oficial al Germaniei. Însă influența sa ca profesor nu s-a datorat deloc legăturilor sale cu sfera puterii. Și nici vreunei înzestrări deosebite în ceea ce privește arta oratoriei. În ce privește retorica, îi era inferior lui Schelling. Influența pe care a exercitat-o s-a datorat mai degrabă devotamentului său ferm și explicit față de gândirea pură împreună cu remarcabila sa abilitate de a cuprinde un teritoriu atât de vast în orizontul și aria dialecticii sale. Discipolii săi au simțit că sub îndrumarea lui li s-au dezvăluit și au înțeles natura intimă și procesualitatea realității, inclusiv istoria omului, viața sa politică și realizările sale spirituale.

Față de anii anteriori, în perioada petrecută la Berlin, ca profesor de filosofie, Hegel a publicat relativ puțin. *Filosofia dreptului* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) a apărut în 1821 și noi ediții ale *Enciclopediei* au fost publicate în 1827 și 1830. În momentul în care a survenit moartea sa, Hegel lucra la o revizuire a *Fenomenologiei spiritului*. A ținut în schimb prelegeri pe parcursul întregii perioade petrecute la Berlin. Cursurile sale, culese parțial din notițele adunate de la studenți, au fost publicate postum. În traducerea engleză, prelegerile de estetică cuprind patru volume, cele de filosofia religiei și istoria filosofiei câte trei volume fiecare, iar cele de filosofia istoriei un volum.

După Hölderlin, Hegel era un om cu un intelect obișnuit. În viața de zi cu zi cel puțin, nu dădea niciodată impresia unui geniu exuberant. Sârguincios, metodic, conștiincios, sociabil, Hegel era, dintr-un anumit punct de vedere, genul de profesor universitar provenind dintr-un mediu *bourgeois* onest, fiul vrednic al unui bun funcționar public. În același timp el era inspirat de o viziune profundă asupra mersului și semnificației istoriei cosmice și omenești, o viziune căreia i-a dedicat întreaga sa viață. Aceasta nu înseamnă că el era ceea ce se cheamă îndeobște un vizionar. Îi repugna apelul la intuiții mistice și sentimente, cel puțin în ceea ce privește filosofia. Credea cu fermitate în unitatea dintre formă și conținut. Conținutul, adevărul, există pentru filosofie, credea el, numai în forma sa conceptuală sistematică. Ce este real, este rațional și ce este rațional, este real; iar realitatea poate fi înțeleasă numai în reconstrucția ei rațională. Dar deși Hegel avea puțin respect pentru filosofiile care o iau pe scurtătură, ca să spunem așa, apelând la intuiții mistice, sau pentru filosofiile care, în opinia lui, urmăresc doar edificarea și nu înțelegerea sistematică, rămâne un

adevăr incontestabil faptul că el a înfățișat omenirii unul dintre cele mai grandioase și impresionante tablouri asupra universului care pot fi întâlnite în istoria filosofiei. Și în acest sens a fost un mare vizionar.

2. Am văzut că Hegel a fost atras de geniul grec încă de pe băncile școlii. În perioada studiilor universitare această atracție a exercitat o influență notabilă asupra atitudinii sale față de religia creștină. Teologia pe care o învățase de la profesorii săi de la Tübingen era în mare parte un creștinism adaptat la ideile Iluminismului, adică un teism raționalist infuzat cu câteva elemente de supranatural biblic. Însă această religie a intelectului, așa cum o descrie Hegel, nu-i părea doar aridă și stearpă, ci și ruptă de spiritul și nevoile generației sale. Astfel că o prezintă defavorabil în raport cu religia antichității grecești care se baza pe spiritul poporului grec și făcea parte integrantă din cultura greacă. Creștinismul este, credea el, o religie a cărții, iar cartea în discuție, anume Biblia, este produsul unei rase străine și care nu rezonează cu sufletul german. Hegel nu propunea, desigur, o înlocuire propriu-zisă a creștinismului cu religia greacă. Ideea sa era aceea că religia greacă era o *Volksreligion*, o religie strâns legată de spiritul și geniul poporului și care făcea parte din cultura acestuia, în vreme ce creștinismul, cel puțin așa cum îi fusese înfățișat de către profesorii săi, era ceva impus din afară. Mai mult decât atât, creștinismul era, gândea el, ostil față de fericirea și libertatea omenească și indiferent față de frumos.

Această manifestare a entuziasmului timpuriu al lui Hegel pentru geniul și cultura greacă s-a transformat curând sub influența studierii lui Kant. Deși nu a renunțat la admirația sa pentru spiritul grec, a ajuns să-l privească ca fiind lipsit de profunzime morală. În opinia sa, acest element de profunzime morală și seriozitate a fost adus de Kant care a formulat în același timp o religie etică liberă de povara dogmelor și veneația față de Biblie. Este limpede că Hegel nu vrea să spună că omenirea a trebuit să aștepte până în vremea lui Kant pentru apariția profunzimii morale. Dimpotrivă, el îi atribuie un accent de tip kantian asupra moralității chiar fondatorului creștinismului. În cartea sa *Viața lui Isus* (*Das Leben Jesu*, 1795), scrisă în perioada în care a fost profesor particular la Berna, îl prezintă pe Isus ca fiind doar un învățător moral și aproape ca un susținător al eticii kantiene. Este adevărat că Isus a insistat asupra misiunii sale personale; dar potrivit lui Hegel, acesta a fost silit să facă acest lucru pentru că evreii erau obișnuiți să considere religia și poruncile morale ca fiind revelate, ca provenind dintr-o sursă divină. Deci pentru a-i convinge pe evrei să-l asculte, Isus a trebuit să se prezinte ca trimisul sau mesagerul lui Dumnezeu. Însă intenția lui nu era de fapt aceea de a se institui pe sine ca unicul mijlocitor între Dumnezeu și om sau de a impune dogmele revelate.

Și atunci cum s-a transformat creștinismul într-un sistem autoritar, ecleziastic și dogmatic? Hegel abordează această întrebare în *Pozitivitatea religiei creștine* (*Die Positivität der christlichen Religion*), ale cărei prime două părți au fost scrise între 1795-1796, iar cea de-a treia parte ceva mai târziu, între 1798-1799. Așa cum ne putem aștepta, această transformare a creștinismului este atribuită în mare parte apostolilor și celorlalți discipoli ai lui Isus. Rezultatul transformării este descris ca o înstrăinare a omului de sinele său autentic. Prin impunerea dogmelor s-a pierdut libertatea de gândire și prin ideea unei legi morale impusă din afară a pierit libertatea morală. Mai mult decât atât, omul era privit ca înstrăinat de Dumnezeu. El se putea întoarce la Dumnezeu numai prin credință și, cel puțin în catolicism, prin intermediul sacramentelor bisericii.

În perioada petrecută la Frankfurt însă, atitudinea lui Hegel față de creștinism a trecut printr-o oarecare schimbare, care își găsește expresia în *Spiritul creștinismului și soarta sa* (*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 1800). În acest eseu iudaismul și morala sa autoritară devine țapul ispășitor. Pentru evrei, Dumnezeu era stăpânul iar omul sclavul care trebuia să îndeplinească voința stăpânului său. Pentru Isus Dumnezeu este iubire, El trăiește în om; iar înstrăinarea omului de Dumnezeu, ca și a omului față de om, este depășită de uniunea și de viața în iubire. Insistența lui Kant asupra legii și datoriei și accentul pe care îl pune el asupra depășirii pasiunilor și înclinației îi apare acum lui Hegel ca exprimând o noțiune inadecvată de moralitate și ca reiterând într-un mod propriu relația dintre stăpân și sclav care era caracteristică viziunii evreilor. Isus depășește însă atât autoritarismul evreiesc cât și moralismul kantian. El acceptă, desigur, strădania morală, însă idealul său este acela că morala ar trebui să înceteze să mai fie o chestiune de supunere față de lege și ar trebui să devină manifestarea liberă a unei vieți care este ea însăși o participare la viața divină infinită. Isus nu abolește morala în ceea ce privește conținutul său, ci o lipsește de forma sa autoritară, înlocuind supunerea față de lege cu iubirea.

Merită observat că atenția lui Hegel era deja îndreptată către teme precum înstrăinarea și recuperarea unei unități pierdute. În vremea în care compara creștinismul cu religia greacă în detrimentul celui dintâi, el era deja nemulțumit de viziunea asupra divinității drept ființă departe de lume și pur transcendentă. În poemul *Eleusis* pe care l-a scris la sfârșitul perioadei petrecute la Berna și pe care i l-a dedicat lui Hölderlin, își exprimă sentimentele față de Totalitatea infinită. Iar la Frankfurt îl înfățișează pe Isus ca predicând depășirea prin iubire a prăpastiei dintre om și Dumnezeu, dintre infinit și finit. Absolutul este viața infinită, iar iubirea este conștiința unității acestei vieți, a unității cu viața infinită însăși și a unității cu ceilalți semeni prin intermediul acesteia.

În 1800, în timp ce se afla la Frankfurt, Hegel a scris câteva note cărora Hermann Nohl le-a dat titlul *Fragment de sistem* (*Systemfragment*). Având ca argument o aluzie dintr-o scrisoare a lui Hegel către Schelling, Nohl și Dilthey au tras concluzia că notele respective reprezintă schița unui sistem complet. Această concluzie pare să se bazeze pe dovezi oarecum insuficiente, cel puțin dacă cuvântul „sistem" este înțeles în termenii ansamblului filosofiei lui Hegel. Dar notele respective prezintă totuși un interes considerabil și merită puțină atenție.

Hegel se luptă cu problema depășirii opozițiilor și antitezelor, mai presus de toate opoziția dintre finit și infinit. Dacă ne situăm pe poziția de spectatori, mișcarea vieții ne apare ca o multiplicitate organizată infinită de indivizi finiți, adică ca natură. Și într-adevăr natura poate fi descrisă foarte bine ca viață, postulată astfel pentru reflecție sau intelect. Lucrurile individuale însă, al căror ansamblu este natura, sunt trecătoare și perisabile. Așadar, gândirea, care este ea însăși o formă de viață, gândește unitatea lucrurilor ca o viață infinită, creatoare, lipsită de mortalitatea care afectează indivizii finiți. Și această viață creatoare, care este concepută ca încorporând în sine multiplicitatea și nu ca o simplă abstracție conceptuală, este numită Dumnezeu. Mai trebuie definită de asemenea și drept *Spirit* (Geist). Pentru că aceasta nu este nici o legătură exterioară între lucrurile finite, și nici un concept pur abstract al vieții, un universal abstract. Viața infinită unește toate lucrurile finite din interior, ca să spunem așa, însă fără să le anihileze. Este unitatea vie a multiplicității.

Hegel introduce astfel un termen, anume acela de „Spirit", care joacă o importanță crucială în sistemul său filosofic. Dar se pune acum întrebarea dacă putem să unificăm prin intermediul gândirii conceptuale infinitul și finitul astfel încât nici unul dintre cei doi termeni să nu se dizolve în celălalt și în același timp să fie cu adevărat uniți. În așa-numitul *Fragment de sistem* Hegel susține că acest lucru nu este posibil. Adică respingând prăpastia dintre finit și infinit gândirea conceptuală tinde în mod inevitabil să le contopească fără deosebire sau să-l reducă pe unul la celălalt, iar dacă le afirmă unitatea tinde în mod inevitabil să respingă distincția dintre aceștia. Înțelegem necesitatea unei sinteze în care unitatea nu exclude distincția, dar nu putem gândi de fapt această sinteză. Unificarea Multiplului în Unu fără disoluția primului în cel din urmă poate fi realizată numai prin trăirea ei, adică prin înălțarea de sine a omului de la viața finită la cea infinită. Și această trăire este religia.

Decurge de aici că religia trece dincolo de filosofie și că aceasta din urmă îi este subordonată într-un anumit sens. Filosofia ne arată care este cerința care trebuie satisfăcută pentru a depăși opoziția dintre finit și infinit, dar ea însăși nu poate împlini această cerință. Pentru împlinirea acesteia trebuie să ne îndreptăm către religie, adică către religia creștină. Evreii l-au obiectivizat pe Dumnezeu, văzându-l ca pe o ființă

aflată dincolo și deasupra tuturor lucrurilor finite. Aceasta este ideea greșită a infinitului, un infinit „prost" înțeles. Isus a descoperit însă viața infinită în el însuși ca sursă a gândirii și acțiunilor sale. Și aceasta este ideea corectă de infinit, adică infinitul văzut ca imanent în finit și drept cuprinzând în sine finitul. Însă această sinteză nu poate fi decât trăită așa cum a trăit-o Isus: este viața iubirii. Organul de mijlocire între finit și infinit este iubirea, nu reflecția. Este adevărat că există aici un pasaj în care Hegel anticipează metoda sa dialectică de mai târziu, dar el susține în același timp că o sinteză completă depășește posibilitățile reflecției.

Totuși, dacă se presupune că filosofia cere depășirea opozițiilor pe care le postulează, ne putem aștepta ca ea să încerce să satisfacă această cerință. Și chiar dacă spunem că viața iubirii, viața religioasă, împlinește această cerință, filosofia va încerca să înțeleagă ce face religia și cum face. Astfel că nu este deloc surprinzător faptul că Hegel încearcă curând să împlinească prin reflecție ceea ce declarase anterior ca fiind imposibil. Și ceea ce îi trebuie pentru a îndeplini această sarcină este o nouă logică, una care să poate urma mișcarea vieții și care să nu lase conceptele opuse într-o opoziție iremediabilă. Adoptarea acestei noi logici semnifică trecerea de la Hegel teologul la Hegel filosoful sau mai bine spus de la concepția că religia are o poziție supremă și că filosofia îi este inferioară la concepția potrivit căreia filosofia speculativă conține adevărul absolut. Însă problema rămâne aceeași, anume relația dintre finit și infinit. Și la fel și ideea de infinit ca Spirit.

3. Cam la șase luni după sosirea sa la Jena, Hegel publică lucrarea despre *Diferența dintre sistemele filosofice ale lui Fichte și Schelling* (1801). Obiectivul său imediat viza două lucruri: în primul rând, să arate că cele două sisteme erau într-adevăr diferite și nu, așa cum susțineau unii, unul și același sistem, și în al doilea rând, să arate că sistemul lui Schelling constituia un progres față de cel al lui Fichte. Însă discuția acestor teme l-a condus în mod firesc la reflecții generale cu privire la natura și scopul filosofiei.

Scopul fundamental al filosofiei, susține Hegel, este acela de a depăși opozițiile și diviziunile. „Ruptura [*Entzweiung*] este izvorul *nevoii de filosofie.*"[1] În lumea experienței mintea află diferențe, opoziții, contradicții aparente, și caută să construiască un întreg unificat, să depășească această armonie sfărâmată, cum spune Hegel. Este adevărat că diviziunile și opozițiile se înfățișează minții în forme diferite în epoci culturale diferite. Și acest aspect permite explicarea trăsăturilor specifice diferitelor sisteme. De

---

[1] *W*, I, p. 44. În absența unor alte indicații, trimiterile la scrierile lui Hegel vor urmări ediția jubiliară *Opere* editată de Hermann Glockner (26 vol., Stuttgart, 1928). [*Studii filozofice*, tr. D.D. Roșca, Ed. ARPR, București, 1967, p. 137]

pildă, într-un anumit moment mintea se confruntă cu problema diviziunii și opoziției dintre trup și suflet, în vreme ce în alt moment aceeași problemă se înfățișează sub forma problemei relațiilor dintre subiect și obiect, inteligență și natură. Dar oricare ar fi forma sau formele în care se înfățișează problema, obiectivul fundamental al rațiunii (*Vernunft*) este același, anume de a ajunge la o sinteză unificatoare.

Aceasta înseamnă de fapt că „Absolutul trebuie să fie construit pentru conștiință; aceasta este sarcina filosofiei".[1] Pe termen lung, sinteza trebuie să cuprindă realitatea ca întreg. Și trebuie să depășească opoziția elementară dintre finit și infinit, nu reducând infinitul la multiplicitatea lucrurilor particulare finite, ci integrând, ca să spunem așa, finitul în infinit.

Dar apare dintr-o dată o dificultate. Dacă viața Absolutului trebuie să fie construită pentru filosofie, instrumentul acestei construcții va fi reflecția. Lăsată de una singură însă, reflecția tinde să funcționeze ca intelect (*Verstand*) și astfel să postuleze și să perpetueze opozițiile. Trebuie deci să fie îmbinată cu intuiția transcendentală care descoperă întrepătrunderea dintre ideal și real, idee și ființă, subiect și obiect. Reflecția este apoi ridicată la nivelul rațiunii (*Vernunft*) și ajungem astfel la o cunoaștere speculativă care trebuie „să fie înțeleasă ca identitate a reflexiei cu intuiția".[2] Hegel scrie aici, în mod evident, sub influența ideilor lui Schelling.

În sistemul kantian, așa cum îl vede Hegel, ne confruntăm în mod repetat cu dualisme și opoziții ireconciliabile, între fenomene și noumene, între sensibilitate și intelect și așa mai departe. Hegel manifestă deci o simpatie vie pentru încercarea lui Fichte de a remedia această stare de lucruri. De pildă, el este întru totul de acord cu eliminarea de către Fichte a lucrului în sine incognoscibil și privește sistemul acestuia ca pe o contribuție importantă la filosofarea autentică. „Principiul absolut, unicul temei real și poziție fermă a filozofiei este, atît în filozofia lui Fichte cît și în filozofia lui Schelling, intuiția intelectuală; spuse lucrurile în termenii reflexiei, este identitatea subiectului și obiectului Aceasta devine în știință obiect al reflexiei; și de aceea este reflexia filozofică ea însăși intuiție transcendentală, ea face din sine însăși obiect și este una cu el, prin ceea ce ea este speculație. Din acest motiv, filozofia lui Fichte este produs autentic al speculației."[3]

Dar deși Fichte vede faptul că presupoziția filosofiei speculative este o unitate ultimă și pornește de la principiul identității, „principiul identității nu devine principiu al

---

1 *W*, I, p. 50.
2 *W*, I, p. 69. [trad. rom., p. 155]
3 *W*, I, p. 143-144. [trad. rom., p. 210]

sistemului; îndată ce sistemul începe să se formeze, identitatea este abandonată."[1] În deducția teoretică a conștiinței este dedusă numai ideea de lume obiectivă, nu lumea însăși. Rămânem pur și simplu cu subiectivitatea. În deducția practică ne întâlnim într-adevăr cu o lume reală, dar natura este postulată numai ca opus al eului. Cu alte cuvinte, rămânem cu un dualism insolubil.

Odată cu Schelling însă, situația se schimbă foarte mult. Pentru că „principiul identității este principiu absolut al *întregului* sistem al lui Schelling. Filozofia și sistemul coincid: identitatea nu se pierde în amănunte[le sistemului], și mai puțin încă în rezultat[ul lui]."[2] Aceasta înseamnă că Schelling pornește de la ideea Absolutului ca identitate între subiectivitate și obiectivitate și această idee rămâne ca idee diriguitoare a tuturor părților sistemului. În filosofia naturii, Schelling arată că natura nu este pur și simplu opusul idealului, ci că, deși reală, ea se idealizează progresiv: este Spiritul vizibil. În sistemul idealismului transcendental el arată cum subiectivitatea se obiectivează pe sine, cum idealul este de asemenea real. Principiul identității este astfel păstrat de la un capăt la altul al sistemului.

În această lucrare despre sistemele lui Fichte și Schelling apar într-adevăr semnele despărțirii lui Hegel de Schelling. De pildă, este limpede că intuiția intelectuală nu este pentru el o intuiție mistică sau un abis întunecat și de nepătruns, punctul în care dispar toate diferențele, ci mai degrabă înțelegerea prin rațiune a antitezelor ca momente în viața atotcuprinzătoare a Absolutului. Dar cum lucrarea este menită să ilustreze superioritatea sistemului lui Schelling față de cel al lui Fichte, firește că Hegel nu explicitează punctele de divergență față de ideile sale anterioare. Independența punctului său de vedere apare însă limpede în prelegerile ținute în perioada de la Jena.

În prelegerile de la Jena, Hegel argumentează, de pildă, că dacă finitul și infinitul sunt puse în relație de contradicție, precum concepte opuse, nu poate exista nici o trecere de la unul la celălalt. O sinteză este imposibilă. Dar de fapt noi nu putem nici măcar gândi finitul fără să gândim și infinitul: conceptul de finit nu este un concept auto-suficient și izolat. Finitul este limitat de tot ceea ce nu este el însuși. În limbajul lui Hegel, acesta este afectat de negație. Dar finitul nu este pur și simplu negație. Deci trebuie să negăm negația. Și astfel afirmăm că finitul este mai mult decât finit. Aceasta înseamnă că el este un moment în viața infinitului. Și de aici decurge că a construi viața Absolutului, care este sarcina filosofiei, înseamnă a o construi în și prin finit, arătând cum Absolutul se manifestă în mod necesar pe sine drept Spirit,

---

[1] *W*, I, p. 122. [trad. rom., p. 194]
[2] *Ibid.*

drept conștiință de sine, în și prin intermediul minții omenești. Pentru că mintea omenească, deși este finită, este în același timp mai mult decât atât și poate ajunge la punctul în care ea să fie un vehicul, ca să spunem așa, pentru cunoașterea de sine a Absolutului.

Sigur că într-o anumită măsură toate acestea sunt în armonie cu filosofia lui Schelling. Dar există și o diferență majoră. Pentru Schelling, conceptul de Absolut în sine transcende gândirea conceptuală, și noi trebuie să abordăm identitatea absolută *via negativa*, înlăturând atributele și distincțiile finitului.[1] Pentru Hegel, Absolutul nu este o identitate despre care nu mai putem spune nimic altceva: este procesul total al exprimării sale de sine sau manifestării de sine în și prin finit. Nu este deci surprinzător să găsim în prefața la *Fenomenologia spiritului* o respingere dură a viziunii lui Schelling asupra Absolutului. Este adevărat că nu este menționat numele lui Schelling, dar trimiterea la el este destul de clară. I-a fost clară și lui Schelling care a fost profund afectat. Hegel vorbește aici de un formalism monoton și de o universalitate abstractă care ar constitui Absolutul. Tot accentul este pus pe universal în forma pură a identității: „dizolvarea a ceea ce e diferențiat și determinat, sau mai degrabă aruncarea nedezvoltată mai departe a acestuia, nici justificându-se prin ea însăși, în prăpastia golului, este considerată drept cunoaștere speculativă."[2] A gândi un lucru ca fiind în Absolut înseamnă a-l vedea ca dizolvat într-o unitate nediferențiată identică cu sine. Dar „a opune cunoașterii care distinge și este împlinită sau care caută și cere împlinirea această unică știință că în Absolut totul este același – sau a înfățișa *absolutul* ei drept noaptea în care, așa cum se spune, toate vacile sunt negre – , aceasta este naivitatea goliciunii cunoașterii".[3] Nu prin scufundarea noastră într-un întuneric mistic putem ajunge să cunoaștem Absolutul. Ajungem să-l cunoaștem numai prin înțelegerea unui conținut determinat, viața Absolutului care se dezvoltă pe sine în natură și spirit. Este adevărat că în filosofia naturii și în sistemul idealismului transcendental Schelling ia în discuție conținuturi determinate și cu privire la acestea a încercat să demonstreze sistematic identitatea dintre ideal și real. Dar el concepea Absolutul în sine ca fiind, cel puțin pentru gândirea conceptuală, o identitate goală,

---

1 Nu mai e nevoie să spunem că aici se face referire la ideile filosofice ale lui Schelling din primii ani ai secolului nouăsprezece.

2 *W*, II, p. 21; *B*, p. 79. În trimiterile la *Fenomenologia spiritului*, ca în cazul de față, *B* se referă la traducerea în limba engleză a acesteia a lui J.B. Baillie. Dar nu decurge de aici în mod necesar că am urmat traducerea respectivă. Același lucru se aplică și în cazul altor trimiteri la traduceri englezești standard, care sunt menționate în lucrarea de față pentru confortul cititorilor. [*Fenomenologia spiritului*, trad. Virgil Bogdan, Editura ARPR, București, 1965, p. 16]

3 *W*, II, p. 22; *B*, p. 79. [trad. rom., p. 16]

punctul în care dispar toate diferențele, în vreme ce pentru Hegel, Absolutul nu este o realitate impenetrabilă care ar exista, ca să spunem așa, mai presus și dincolo de manifestările sale determinate; ci *este* propria sa manifestare de sine.

4. Acest aspect prezintă o importanță crucială pentru înțelegerea lui Hegel. Obiectul de studiu al filosofiei este într-adevăr Absolutul. Dar Absolutul este totalitatea, realitatea ca întreg, universul. „Adevărul este întregul."[1] Mai mult decât atât, acest tot sau întreg este viață infinită, un proces de auto-dezvoltare. Absolutul este „devenirea lui însuși, cercul care presupune ca scop termenul său final și îl are ca început și care nu este real decât prin înfăptuirea și prin termenul său final."[2] Cu alte cuvinte, realitatea este un proces teleologic; iar finalitatea ideală presupune întregul proces și îi conferă acestuia semnificație. Putem spune că Absolutul este „prin esență *rezultat*".[3] Pentru că dacă privim întregul proces ca dezvăluirea de sine a unei esențe, ca actualizarea unei Idei eterne, putem observa că finalitatea sau capătul procesului este cel care revelează ce este cu adevărat Absolutul. Este adevărat că Absolutul este întregul proces; dar într-un proces teleologic *telos*-ul sau finalitatea este cel care dezvăluie natura acestuia, înțelesul său. Și filosofia trebuie să ia forma unei înțelegeri sistematice a acestui proces teleologic. „Chipul adevărat în care există adevărul nu poate fi decât sistemul științific al acestuia."[4]

Ei bine, dacă spunem că Absolutul este întregul realității, universul, s-ar părea că ne angajăm astfel față de spinozism, față de afirmația că Absolutul este o substanță infinită. Dar aceasta este pentru Hegel o descriere foarte nepotrivită a Absolutului. „În concepția mea, care se va justifica numai prin expunerea sistemului însuși, totul revine la a înțelege și a exprima adevărul nu ca *substanță*, dar tot atât ca *subiect*."[5] Dar dacă Absolutul este subiect, care este atunci obiectul său? Singurul răspuns posibil este acela că obiectul său este el însuși. În acest caz este Gândirea care se gândește pe sine, Gândirea gândindu-se pe sine. A spune acest lucru înseamnă a spune că Absolutul este Spirit, subiectul infinit cunoscător de sine sau conștient de sine. Afirmația că Absolutul este Spirit este pentru Hegel definiția supremă a Absolutului.

Atunci când spune că Absolutul este Gândirea care se gândește pe sine Hegel repetă în mod evident definiția aristotelică a divinității, un lucru de care el însuși este, firește, pe deplin conștient. Dar ar fi o mare greșeală să presupunem că Hegel

---

1 *W*, II, p. 24; *B*, p. 81. [trad. rom., p. 18]
2 *W*, II, p. 23; *B*, p. 81. [trad. rom., p. 17]
3 *W*, II, p. 24; *B*, p. 81. [trad. rom., p. 18]
4 *W*, II, p. 14; *B*, p. 70. [trad. rom., p. 11]
5 *W*, II, p. 22; *B*, p. 80. [trad. rom., p. 17]

are în minte o divinitate transcendentă. Așa cum am văzut, Absolutul este totalitatea, întregul realității; și această totalitate este un proces. Cu alte cuvinte, Absolutul este un proces de auto-reflecție: realitatea ajunge să se cunoască pe sine. Și face acest lucru în și prin spiritul omenesc. Natura este o precondiție necesară a conștiinței omenești în genere: ea oferă sfera obiectivului fără de care sfera subiectivului nu poate exista. Dar ambele sunt momente în viața Absolutului. În natură Absolutul se transformă, ca să spunem așa, sau se manifestă pe sine în obiectivitate. La Hegel nu se pune problema ca natura să nu fie reală sau să fie doar o idee într-un sens subiectivist. În sfera conștiinței omenești Absolutul se întoarce la sine drept Spirit. Iar reflecția filosofică a omenirii este cunoașterea de sine a Absolutului. Adică istoria filosofiei este procesul prin care Absolutul, realitatea ca întreg, ajunge să se gândească pe sine. Gândirea filosofică ajunge să vadă întreaga istorie a cosmosului și întreaga istorie a omului ca dezvăluirea de sine a Absolutului. Și această înțelegere la care ajunge filosofia este cunoașterea de sine a Absolutului.

Putem formula această chestiune în felul următor. Hegel este de acord cu Aristotel că divinitatea este Gândirea care se gândește pe sine[1] și că această Gândire care se gândește pe sine este *telos*-ul sau scopul către care se îndreaptă lumea ca spre cauza sa finală. Dar în vreme ce Gândirea care se gândește pe sine a lui Aristotel este, ca să spunem așa, o conștiință de sine gata constituită, care nu depinde de lume, Gândirea care se gândește pe sine a lui Hegel nu este o realitate transcendentă, ci mai degrabă cunoașterea despre sine a universului. Întregul proces al realității este o mișcare teleologică către actualizarea Gândirii care se gândește pe sine; și în acest sens Gândirea care se gândește pe sine este *telos*-ul sau finalitatea universului. Dar este o finalitate imanentă în cadrul procesului. Absolutul, universul sau totalitatea, poate fi într-adevăr definit ca Gândirea care se gândește pe sine, însă este Gândirea care ajunge să se gândească pe sine. Și în acest sens putem spune, așa cum spune Hegel, că Absolutul este în mod esențial un rezultat.

Așadar, a spune că Absolutul este Gândirea care se gândește pe sine înseamnă a afirma identitatea dintre ideal și real, dintre subiectivitate și obiectivitate. Dar aceasta este o identitate în diferență, nu o identitate goală și nediferențiată. Spiritul se vede pe sine în natură: vede natura ca manifestarea obiectivă a Absolutului, o manifestare care este condiția necesară a propriei sale existențe. Cu alte cuvinte, Absolutul se cunoaște pe sine ca Totalitate, ca întregul proces al devenirii sale; dar în același timp

---

[1] Hegel vorbește frecvent de Absolut ca „Dumnezeu". Dar din utilizarea acestui limbaj religios nu decurge în mod necesar că el considera Absolutul ca fiind o divinitate personală în sens teist. Vom aborda mai târziu această chestiune.

vede și distincțiile între etapele propriei sale vieți. Se cunoaște pe sine ca o identitate în diferență, ca unitatea care cuprinde în sine etape distincte.

Așa cum am văzut, sarcina filosofiei este de a construi viața Absolutului. Adică ea trebuie să expună sistematic structura dinamică rațională, procesul teleologic sau mișcarea Rațiunii cosmice, așa cum se desfășoară în natură și în sfera spiritului omenesc, care culminează prin cunoașterea de sine a Absolutului. Firește că aceasta nu înseamnă că filosofia ar trebui să refacă sau să facă mai bine ceea ce a făcut știința empirică sau istoria. O astfel de cunoaștere este presupusă. Ci mai degrabă sarcina filosofiei este de a clarifica procesul teleologic fundamental care este imanent în lumea materială cunoscută pe alte căi, procesul care îi conferă acestei lumi materiale semnificația sa metafizică. Cu alte cuvinte, filosofia trebuie să expună sistematic realizarea de sine a Rațiunii infinite în și prin intermediul finitului.

Ei bine, dacă ce este rațional este real și ce este real este rațional, așa cum crede Hegel, în sensul că realitatea este procesul necesar prin care Rațiunea infinită, gândirea care se gândește pe sine, se actualizează pe sine, putem spunem că natura și sfera spiritului omenesc constituie domeniul în care se manifestă pe sine o Idee eternă sau o esență eternă. Adică putem trasa o distincție între Ideea sau esența care este actualizată și domeniul în care se actualizează. Avem astfel imaginea unei Idei eterne sau *Logos* care se manifestă pe sine în natură și în spirit. În natură *Logosul* se transformă, ca să spunem așa, în obiectivitate, în lumea materială, care este antiteza sa. În spirit (sfera spiritului omenesc) *Logosul* se întoarce la sine, în sensul că se manifestă pe sine ca ceea ce este în mod esențial. Viața Absolutului cuprinde astfel trei mari etape: Idee alogică sau Conceptul sau Noțiunea[1], Natura și Spiritul. Iar sistemul filosofiei se va împărți în trei mari părți: logica, care pentru Hegel este metafizică în sensul că studiază natura Absolutului „în sine", filosofia naturii și filosofia spiritului. Împreună, aceste trei părți alcătuiesc construcția filosofică a vieții Absolutului.

Este limpede că dacă vorbim de Ideea eternă care „se manifestă pe sine" în natură și spirit, aceasta implică faptul că *Logosul* posedă un statut ontologic distinct, independent de lucruri. Și atunci când Hegel folosește, așa cum face adeseori, limbajul religiei și vorbește de Ideea logică ca fiind Dumnezeu în sine, el dă în mod inevitabil impresia că *Logosul* ar fi pentru el o realitate transcendentă care se manifestă pe sine în mod extern în natură. Dar utilizarea acestui limbaj religios nu justifică în mod necesar această concluzie cu privire la înțelesul spuselor sale. Dar nu vreau totuși

---

Termenul „Idee" are diferite nuanțe la Hegel. Acesta se poate referi la Ideea logică, numită de asemenea și Concept (*Begriff*) ori Noțiune. Se poate referi la întregul proces al realității, drept actualizare a Ideii. Sau se poate referi în principal la finalitatea procesului.

să discut aici această problemă controversată. Pentru moment putem lăsa deschisă întrebarea dacă avem sau nu temeiuri să spunem că Gândirea care se gândește pe sine și care formează categoria supremă în logica lui Hegel există independent de finit. Este suficient să semnalăm cele trei mari părți ale sistemului, fiecare dintre ele studiind Absolutul. Logica studiază Absolutul „în sine"; filosofia naturii studiază Absolutul „pentru sine"; iar filosofia spiritului studiază Absolutul „în și pentru sine". Împreună ele alcătuiesc construcția completă a vieții Absolutului.

Filosofia trebuie, firește, să expună această viață într-o formă conceptuală. Nu există nici o altă formă în care ea să o poată înfățișa. Și dacă viața Absolutului este un proces necesar prin care acesta se actualizează pe sine, această necesitate trebuie să se reflecte și în sistemul filosofic. Aceasta înseamnă că trebuie arătat cum conceptul *A* dă naștere conceptului *B*. Iar dacă Absolutul este totul, filosofia trebuie să fie un sistem auto-suficient, care să expună adevărul că Absolutul este atât Alfa cât și Omega. O filosofie cu adevărat mulțumitoare ar urma să fie sistemul complet al adevărului, al întregului adevăr, reflectarea conceptuală perfectă a vieții Absolutului. Ar fi de fapt cunoașterea de sine a Absolutului în și prin intermediul minții omenești; ar fi mijlocirea de sine a Totalității. Deci, potrivit principiilor hegeliene, nu se pune problema de a compara filosofia Absolutului cu Absolutul, ca și cum prima ar fi o descriere pur exterioară a celui din urmă astfel încât ar trebui să le confruntăm pentru a vedea dacă filosofia se adecvează realității pe care o descrie. Pentru că filosofia Absolutului *este* chiar cunoașterea de sine a Absolutului.

Dar dacă spunem că filosofia trebuie să expună viața Absolutului în formă conceptuală, apare dintr-o dată o dificultate. Așa cum am văzut, Absolutul este identitate în diferență. De pildă, este identitatea în diferență dintre infinit și finit, dintre Unu și Multiplu. Însă conceptele de infinit și finit, ca și cele de Unu și Multiplu, par să fie reciproc exclusive. Așadar, dacă filosofia operează cu concepte clar definite, cum poate ea construi viața Absolutului? Iar dacă operează cu concepte vagi, prost definite, cum poate ea să fie un instrument apt pentru a înțelege ceva? Nu ar fi mai bine să spunem odată cu Schelling că Absolutul transcende gândirea conceptuală?

În concepția lui Hegel această dificultate apare într-adevăr la nivelul intelectului (*Verstand*). Pentru că intelectul postulează și perpetuează concepte statice, fixe care sunt de așa natură încât acesta nu poate să depășească opozițiile pe care le postulează. Pentru intelect, conceptele de finit și infinit sunt, pentru a lua același exemplu pe care l-am mai dat deja, irevocabil opuse. Dacă e finit, atunci nu e infinit; dacă e infinit, atunci nu e finit. Însă concluzia care trebuie trasă este aceea că intelectul nu este un instrument adecvat pentru dezvoltarea filosofiei speculative, și nu aceea că filosofia este imposibilă. Firește că dacă termenul „intelect" este luat în sensul mai larg de

capacitate de înțelegere*, atunci putem spune că filosofia este într-adevăr înțelegere. Dar dacă îl luăm în sensul strict de *Verstand*, mintea care funcționează în acest fel nu poate să producă înțelegerea (în sensul mai larg) care este, sau ar trebui să fie, caracteristica filosofiei.

Hegel nu intenționează, firește, să nege faptul că intelectul, mintea omenească care funcționează ca *Verstand*, are o anumită utilitate în viața omului. Pentru scopuri practice este adeseori important să folosim concepte și opoziții tranșante. Opoziția dintre realitate și aparență** ar putea fi un astfel de caz. Mai mult, o mare parte a activității științifice, cum este cazul matematicii, se bazează pe *Verstand*. Dar este o cu totul altă chestiune atunci când mintea încearcă să înțeleagă viața Absolutului, identitatea în diferență. În acest caz nu se poate mulțumi să rămână la nivelul intelectului, care pentru Hegel este unul superficial. Trebuie să pătrundă mai adânc la nivelul conceptelor care sunt categoriile realității și apoi va vedea cum un concept tinde să treacă în opusul său ori să-i dea naștere acestuia. De pildă, dacă mintea înțelege cu adevărat, ca să spunem așa, conceptul de finit, vede cum acesta își pierde auto-suficiența rigidă și își face apariția conceptul de infinit. În mod asemănător, dacă mintea înțelege cu adevărat conceptul de realitate ca fiind opus celui de aparență, va sesiza caracterul absurd sau „contradictoriu" al unei realități care nu *apare* niciodată sau nu se manifestă niciodată pe sine. Și aici trebuie spus încă o dată că pentru simțul comun și viața practică un lucru ca atare este distinct de toate celelalte lucruri; el este identic cu sine și este o negație a tuturor celorlalte lucruri. Și atâta vreme cât nu ne interesează să aflăm ce înseamnă ea cu adevărat, această idee de lucru are utilizările sale practice. Dar odată ce vrem cu adevărat să o gândim, sesizăm absurditatea noțiunii unui lucru complet izolat și suntem siliți să negăm negația inițială.

Astfel, în filosofia speculativă mintea trebuie să se ridice de la nivelul intelectului în sens strict la cel al gândirii dialectice care depășește rigiditatea conceptelor intelectului și vede cum un concept dă naștere opusului său ori trece în acesta. Numai astfel ea poate spera să înțeleagă viața Absolutului în care un moment sau o etapă trece în mod necesar în alta. Dar acest lucru nu este, desigur, îndeajuns. Dacă pentru intelect conceptele *A* și *B* sunt în mod irevocabil opuse în vreme ce pentru înțelegerea mai adâncă a gândirii dialectice *A* trece în *B* și *B* în *A*, trebuie să existe o unitate sau o

---

* În engleză „understanding" înseamnă atât intelect, cât și înțelegere. (n. tr.)

** Aici termenul „aparență" (appearance) nu este luat în sensul de iluzie, ci acela de *apariție*, aceasta fiind expresia folosită de regulă de către traducătorii englezi pentru ceea ce Kant numește „fenomen" în sensul de „ceea ce (ne) apare". (n. tr.)

sinteză mai înaltă care să le unească pe amândouă fără să anuleze diferența dintre ele. Iar funcția rațiunii (*Vernunft*) este tocmai aceea de a înțelege acest moment de identitate în diferență. Deci filosofia cere ridicarea intelectului prin intermediul gândirii dialectice la nivelul rațiunii sau gândirii speculative care este capabilă să aprehendeze identitatea-în-diferență.[1]

Nu mai este nevoie să adăugăm că Hegel nu încearcă pur și simplu să inventeze o nouă logică care să-i permită să susțină o viziune arbitrară formată dinainte asupra realității. El crede sincer că gândirea dialectică oferă o înțelegere mai adâncă a naturii realității decât ar putea să obțină vreodată intelectul în sens strict. De pildă, Hegel nu insistă asupra faptului că conceptul de finit trebuie să treacă în sau să dea naștere conceptului de infinit pur și simplu pentru că el ar fi dinainte convins că infinitul există în și prin finit. Ci el este convins că noi nu putem gândi de fapt finitul fără să-l relaționăm cu infinitul. Nu noi suntem cei care modificăm conceptul, care jonglăm cu el, ca să spunem așa: ci conceptul însuși este cel care își pierde rigiditatea și se deschide în fața ochiului atent al minții. Iar acest fapt ne dezvăluie natura finitului: el are semnificație metafizică.

În descrierea pe care o dă gândirii dialectice, Hegel folosește într-o manieră oarecum descumpănitoare conceptul de „contradicție". Prin intermediul a ceea ce el numește puterea negativului, se consideră că un concept al intelectului dă naștere unei contradicții. Adică contradicția implicită în conceptul respectiv devine explicită atunci când conceptul își pierde rigiditatea și auto-suficiența și trece în opusul său. Mai mult, Hegel nu ezită să continuie, vorbind ca și cum contradicțiile ar fi prezente nu doar în gândirea conceptuală sau în discursul despre lume, ci și în lucrurile ca atare. Într-un anumit sens așa ar trebui, într-adevăr, să se prezinte situația, dacă dialectica reflectă viața Absolutului. Mai mult, această insistență asupra rolului pe care îl joacă contradicția nu este pur și simplu întâmplătoare în gândirea lui Hegel. Căci apariția contradicției este forța mobilizatoare, ca să spunem așa, a mișcării dialectice. Conflictul dintre conceptele opuse și rezolvarea conflictului într-o sinteză care dă naștere ea însăși unei alte contradicții este trăsătura care împinge mintea înainte fără odihnă către o finalitate ideală, o sinteză atotcuprinzătoare, sistemul complet al adevărului. Și așa cum am observat, aceasta nu înseamnă că contradicția și conflictul

---

[1] Termenii „intelect" și „rațiune" nu sunt folosiți în exact același fel de Kant și Hegel. Lăsând deoparte acest aspect, deosebirea dintre neîncrederea lui Kant în speculațiile rațiunii împreună cu admiterea funcției practice a acesteia și deprecierea intelectului de către Hegel împreună cu recunoașterea utilității sale practice ilustrează foarte bine deosebirea dintre atitudinile celor doi gânditori față de metafizica speculativă.

se limitează la discursul despre realitate. Atunci când filosofia se apleacă, de pildă, asupra istoriei omului, ea descoperă aici desfășurarea unei mișcări dialectice.

Această utilizare a cuvântului „contradicție" i-a făcut pe unii dintre criticii lui Hegel să îl acuze de faptul că ar nega principiul noncontradicției din logică susținând că noțiuni sau propoziții contradictorii pot să fie împreună adevărate. În respingerea acestei acuzații s-a atras atenția adeseori asupra faptului că pentru Hegel tocmai imposibilitatea minții de a se mulțumi cu o contradicție totală o forțează să înainteze către o sinteză în care contradicția este depășită. Acest răspuns se expune însă obiecției că Hegel nu împărtășește tendința lui Fichte de a susține că contradicțiile sau antinomiile care apar pe parcursul gândirii dialectice sunt doar aparente. Dimpotrivă, el insistă asupra realității lor. Și la nivelul sintezei se păstrează așa-numitele concepte contradictorii. Se poate însă replica în schimb că deși conceptele se păstrează, ele nu sunt păstrate într-o relație de excludere reciprocă. Căci se dezvăluie faptul că ele sunt momente esențiale și complementare ale unei unități superioare. Și în acest sens contradicția este dizolvată. Deci simpla afirmație că Hegel neagă principiul noncontradicției este o descriere complet inadecvată a situației. Ceea ce face Hegel este să dea o interpretare dinamică principiului, în locul unei interpretări statice caracteristică nivelului intelectului. Principiul operează în gândirea dialectică, însă operează ca un principiu al mișcării.

Discuția de față ar putea să continue. Dar nu ar avea rost să facem acest lucru fără să examinăm mai întâi în ce sens ia de fapt Hegel termenul de „contradicție" atunci când este angajat în construcția filosofiei sale dialectice și nu atunci când vorbește la nivel abstract despre gândirea dialectică. Și este un fapt bine cunoscut acela că în urma unei astfel de examinări concluzia va fi aceea că Hegel nu folosește acest termen într-un sens unic și precis. În mod ocazional, el îl folosește într-adevăr cu sensul de contradicție verbală. Astfel, el consideră că conceptul de Ființă ar da naștere și ar trece în acela de Neființă, iar conceptul de Neființă trece în acela de Ființă. Această pendulare dialectică dă naștere conceptului de Devenire care este o sinteză a Ființei și Neființei. Dar, așa cum vom vedea în secțiunea dedicată logicii lui Hegel din capitolul următor, înțelesul acestei activități dialectice este foarte ușor de acceptat, indiferent că suntem sau nu de acord cu ceea ce spune Hegel. În orice caz, așa-numitele contradicții ale lui Hegel sunt mult mai adesea contrarii și nu contradicții. Iar ideea este aceea că un element contrar îl cere pe celălalt, o idee care, indiferent că este adevărată sau falsă, nu constituie o negare a principiului noncontradicției. Așa-numitele concepte opuse sau contradictorii pot fi văzute ca fiind pur și simplu concepte complementare. O abstracție unilaterală trimite la o altă abstracție unilaterală. Iar unilateralitatea fiecăreia este depășită în sinteză. Mai mult, afirmația că fiecare

lucru este contradictoriu uneori înseamnă că în stare de completă izolare, separat de relațiile sale esențiale, un lucru ar fi imposibil și „contradictoriu". Rațiunea nu poate rămâne la ideea unui lucru finit complet izolat. Nici aici nu se poate vorbi de negarea principiului noncontradicției.

Am folosit cuvântul „sinteză" pentru momentul identității în diferență din progresul dialectic. Dar în realitate termenii „teză", „antiteză" și „sinteză" sunt mai degrabă caracteristici lui Fichte decât lui Hegel, care îi folosește foarte rar. În același timp, chiar și cea mai superficială examinare a sistemului hegelian dă la iveală interesul său pentru triade. Astfel, există trei mari etape în construcția vieții Absolutului: Ideea logică, Natura și Spiritul. Fiecare etapă este împărțită și subîmpărțită la rândul său în triade. Mai mult decât atât, întregul sistem este sau urmărește o dezvoltare necesară. Aceasta înseamnă că pentru reflecția filosofică o anumită etapă se dezvăluie pe sine ca cerând etapa următoare dintr-o necesitate internă. Astfel, în teorie cel puțin, dacă pornim de la prima categorie a *Logicii*, necesitatea internă a dezvoltării dialectice forțează mintea să se îndrepte nu doar către categoria ultimă a *Logicii*, ci și către ultima etapă a filosofiei Spiritului.

În ceea ce privește interesul lui Hegel pentru dezvoltarea triadică, putem susține că aceasta nu este necesară și că uneori ea dă naștere unor rezultate foarte artificiale, însă este limpede că este un fapt pe care trebuie să-l acceptăm ca atare. Dar deși este într-adevăr un fapt că el își dezvoltă sistemul potrivit acestui tipar, de aici nu decurge, firește, că această dezvoltare posedă întotdeauna caracterul de necesitate pe care susține Hegel că ar trebui să-l aibă. Și este ușor de înțeles de ce. Căci atunci când Hegel se ocupă, de pildă, de viața Spiritului în artă sau religie, el se confruntă cu o mulțime de informații istorice pe care le preia, ca să spunem așa, din sursele relevante, și pe care le interpretează apoi în conformitate cu un tipar dialectic. Și este limpede că există diferite moduri de a grupa și interpreta informații, nici unul dintre aceste moduri nefiind strict necesar. Descoperirea celui mai bun mod de ordonare nu poate să fie decât o chestiune de reflecție și înțelegere și nu de deducție strictă. A spune acest lucru nu înseamnă în mod necesar a condamna felul în care a procedat Hegel. Căci, de fapt, interpretările pe care le dă el unei cantități uriașe de informații pot fi uneori revelatoare și adesea sunt stimulatoare chiar și când nu suntem de acord cu ele. În același timp, trecerile de la o etapă la alta în cadrul dialecticii sale nu sunt întotdeauna de acel gen logic sugerat de afirmația sa că filosofia este în mod necesar un sistem deductiv, chiar dacă atenția persistentă acordată aceluiași tipar exterior, anume aranjamentul triadic, tinde să oculteze complexitatea subordonată acestuia.

Atunci când Hegel susține că filosofia este sau ar trebui să fie un sistem deductiv necesar el nu vrea să spună, firește, că este genul de sistem deductiv care ar putea să

fie produs de o maşinărie. Daca ar fi aşa, atunci ar aparţine sferei intelectului şi nu celei a raţiunii. Filosofia se ocupă cu viaţa Spiritului absolut, iar pentru a discerne desfăşurarea acestei vieţi în istoria omenirii, să zicem, deducţia *a priori* nu este, în mod evident, suficientă. Materialul empiric nu poate fi furnizat de filosofie, deşi filosofia este cea care discerne tiparul teleologic care se realizează pe sine în acest material. În acelaşi timp, întreaga mişcare dialectică a sistemului hegelian ar trebui, în principiu cel puţin, să se impună pe sine asupra minţii, prin propria sa necesitate internă. Altfel sistemul cu greu ar putea să fie, aşa cum susţine Hegel, propria sa întemeiere. Totuşi este limpede că Hegel porneşte de la anumite convingeri fundamentale; aceea că ce este raţional este real şi ce este real este raţional, că realitatea este manifestarea de sine a raţiunii infinite şi că raţiunea infinită este Gândirea care se gândeşte pe sine şi care se actualizează pe sine în procesul istoric. Este adevărat că el susţine că aceste convingeri sunt demonstrate în cadrul sistemului. Dar este discutabil dacă sistemul depinde într-adevăr de ele şi acesta este unul dintre principalele motive pentru care cei care nu împărtăşesc, sau cel puţin nu înclină cu aceeaşi afinitate către convingerile iniţiale ale lui Hegel, nu sunt prea impresionaţi de ceea ce am putea numi dovezile empirice pe care le aduce el în favoarea schemei sale metafizice generale. Aceştia consideră că interpretările pe care le dă el acestui material empiric sunt guvernate de o schemă predeterminată şi că deşi sistemul este un remarcabil *tour de force* intelectual, el demonstrează cel mult numai pe ce direcţii trebuie să înaintăm în interpretările diferitelor aspecte ale realităţii atunci când am decis deja că realitatea ca întreg are o anumită natură. Aceste critici ar fi fost neîntemeiate dacă sistemul ar fi arătat într-adevăr că interpretarea pe care o dă Hegel sistemului realităţii ar fi singura interpretare care satisface cerinţele raţiunii. Dar este îndoielnic că se poate arăta acest lucru fără a conferi cuvântului „raţiune" un înţeles care să presupună tocmai ceea ce se doreşte a se demonstra.

Am putea într-adevăr să trecem cu vederea sau să ignorăm teoria lui Hegel cu privire la necesitatea inerentă în dezvoltarea dialectică a sistemului şi să privim filosofia sa ca fiind pur şi simplu una dintre modalităţile posibile de a satisface impulsul minţii de a dobândi o înţelegere conceptuală a întregii bogăţii de date empirice sau de a interpreta lumea ca întreg şi relaţia omului cu aceasta. Şi am putea apoi să comparăm filosofia sa cu alte interpretări ample sau viziuni asupra lumii şi să încercăm să găsim criterii pentru a le compara. Dar deşi acest procedeu poate părea multora a fi cel mai rezonabil, nu se potriveşte cu modul în care-şi priveşte Hegel propria filosofie. Chiar dacă el nu a crezut că expunerea pe care a oferit-o sistemului filosofiei ar fi întregul adevăr în forma sa finală, a fost cu siguranţă convins că această expunere

reprezintă cel mai înalt punct pe care l-a atins până la acea vreme cunoașterea de sine a Absolutului.

Aceasta poate părea o idee foarte bizară. Dar trebuie să ținem seama de concepția lui Hegel asupra Absolutului ca identitate în diferență. Infinitul există în și prin finit, iar Rațiunea infinită sau Spiritul se cunoaște pe sine în și prin spiritul finit sau minte. Dar nu orice gândește mintea finită poate fi considerat un moment în dezvoltarea cunoașterii de sine a Absolutului infinit. Cunoașterea omului despre Absolut este cea care alcătuiește cunoașterea de sine a Absolutului. Și totuși nu putem spune despre orice cunoștință a minții finite despre Absolut că este identică cu cunoașterea de sine a Absolutului. Căci aceasta din urmă transcende orice minte finită sau mulțime de minți finite. Platon și Aristotel, de pildă, au dispărut. Dar potrivit interpretării pe care o dă Hegel istoriei filosofiei, elementele esențiale din concepțiile lor asupra realității au fost preluate și persistă în întreaga mișcare dialectică a filosofiei de-a lungul secolelor. Și această mișcare care se dezvoltă în timp este cunoașterea de sine a Absolutului. Ea nu există separat de minților finite, dar este limpede că nu este conținută de nici o singură minte sau mulțime de minți.[1]

5. Putem vorbi, așadar, de mintea omenească care se înalță participând la cunoașterea de sine a Absolutului. Unii autori au interpretat spusele lui Hegel pe coordonate mai mult sau mai puțin teiste. Adică ei l-au înțeles pe Hegel ca susținând că Dumnezeu se cunoaște perfect pe sine independent de om, deși omul este capabil să participe la această cunoaștere de sine a lui Dumnezeu. Eu l-am înțeles însă aici ca susținând despre cunoașterea omului despre Absolut și cunoașterea de sine a Absolutului că sunt două aspecte ale aceleiași realități. Chiar dacă și în această interpretare putem vorbi de mintea finită care se înalță participând la cunoașterea de sine a divinității. Pentru că așa cum am văzut, nu orice idee sau gând al minții omenești poate fi privit ca un moment în cunoașterea de sine a Absolutului. Nu orice nivel al conștiinței este o participare la cunoașterea de sine a divinității. Pentru a ajunge la această participare mintea finită trebuie să se ridice la nivelul a ceea ce Hegel numește cunoaștere absolută.

În acest caz putem trasa etapele succesive ale conștiinței de la cele mai de jos până la cele mai înalte. Și aceasta este ceea ce face Hegel în *Fenomenologia spiritului*, lucrare care poate fi descrisă ca o istorie a conștiinței. Dacă privim mintea și activitatea sa în sine, fără legătură cu vreun obiect, ne ocupăm cu psihologia. Dacă însă privim

---

[1] Nu vreau să spun prin aceasta că pentru Hegel filosofia este singurul mod de a înțelege Absolutul. Există de asemenea arta și religia. Dar în contextul de față ne ocupăm doar de filosofie.

mintea ca fiind în mod esențial relaționată cu un obiect, exterior sau interior, ne ocupăm cu conștiința. Iar fenomenologia este știința conștiinței luată în acest sens. Hegel pornește de la conștiința naturală neștiințifică și apoi trece la descrierea mișcării dialectice a acestei conștiințe, arătând cum nivelurile inferioare se subsumează celor superioare potrivit unui punct de vedere mai adecvat, până ce atingem nivelul cunoașterii absolute.

Într-un anumit sens, *Fenomenologia* poate fi privită ca o introducere în filosofie. Adică ea urmărește sistematic dezvoltarea conștiinței până la nivelul a ceea ce putem numi conștiința filosofică adecvată. Nu este însă cu siguranță o introducere în filosofie în sensul că ar fi o pregătire exterioară pentru filosofare. Hegel nu credea în posibilitatea unei astfel de introduceri. Și în orice caz, lucrarea în sine este un exemplu remarcabil de reflecție filosofică sistematică. Este, am putea spune, conștiința filosofică care reflectează asupra fenomenologiei propriei ei geneze. Mai mult, chiar dacă lucrarea este într-un anumit sens o introducere în viziunea cerută de sistemul hegelian, există o suprapunere. Sistemul însuși are un loc pentru fenomenologia conștiinței, iar *Fenomenologia* conține o schiță a unui anumit material pe care Hegel îl va trata mai târziu mult mai pe larg. Este vorba despre conștiința religioasă. În sfârșit, *Fenomenologia* nu poate fi descrisă sub nicio formă ca o introducere în filosofie în sensul unei lucrări de genul „filosofia pe înțelesul tuturor". Dimpotrivă, este o lucrare extrem de profundă și adeseori extrem de dificil de înțeles.

Ea este alcătuită din trei mari părți, corespunzător celor trei etape principale ale conștiinței. Prima dintre aceste etape este conștiința obiectului ca lucru sensibil care este separat de subiect. Și aceasta este etapa căreia Hegel îi alocă numele de „conștiință" (*Bewusstsein*). A doua etapă este cea a conștiinței de sine (*Selbstbewusstsein*). Și aici Hegel are multe de spus despre conștiința socială. A treia etapă este cea a rațiunii (*Vernunft*), reprezentată ca sinteza sau unitatea etapelor precedente la un nivel superior. Cu alte cuvinte, rațiunea este sinteza sau unitatea dintre obiectiv și subiectiv. E de prisos să mai spunem că fiecare dintre aceste trei secțiuni principale ale lucrării are propriile sale subdiviziuni. Procedeul general al lui Hegel este acela de a descrie mai întâi atitudinea spontană a conștiinței la un anumit nivel și apoi de a trece la o analiză a acesteia. Rezultatul analizei este acela că mintea este obligată să treacă la nivelul următor, considerat ca fiind un punct de vedere sau o atitudine mai adecvată.

Hegel pornește de la ceea ce el numește certitudine sensibilă, cunoașterea prin simțuri a obiectelor particulare care pentru conștiința naivă apare ca fiind nu doar cea mai sigură și mai elementară formă de cunoaștere, dar și cea mai bogată. Analiza, argumentează el, arată că este de fapt o formă de cunoaștere extrem de goală și abstractă. Conștiința naivă este încredințată că ea intră în contact direct prin intermediul

simțurilor cu un anumit lucru. Dar atunci când încercăm să spunem ce este acel lucru, adică să descriem obiectul cu care pretindem că am intrat în contact nemijlocit, descoperim că-l putem descrie numai în termeni universali care sunt la fel de bine aplicabili și altor lucruri. Putem, desigur, să încercăm să definim precis, ca să spunem așa, obiectul respectiv, folosind cuvinte precum „acesta", „aici" și „acum", poate chiar însoțite de un gest ostensiv. Dar vom vedea că în momentul următor aceleași cuvinte se aplică și altui obiect. Este astfel imposibil, argumentează Hegel, să conferim chiar unor cuvinte precum „acesta" o semnificație particulară autentică, oricât de mult am dori și am încerca să facem acest lucru.

Am putea spune că Hegel atrage pur și simplu atenția asupra unei trăsături a limbajului. El este, firește, perfect conștient de faptul că spune ceva despre limbaj. Dar preocuparea sa principală este una epistemologică. El vrea să arate că pretenția de cunoaștere *par excellence* a „certitudinii senzoriale" este una neîntemeiată. Și trage concluzia că acest nivel al conștiinței, înscriindu-se pe calea către cunoașterea autentică, trebuie să treacă în nivelul percepției pentru care obiectul este un lucru conceput ca nucleu al unor proprietăți și calități distincte. Însă analiza acestui nivel al conștiinței arată că este imposibil, atâta vreme cât rămânem pur și simplu la nivelul simțurilor, să reconciliem într-o manieră satisfăcătoare elementele de unicitate și multiplicitate care sunt postulate de această perspectivă asupra obiectului. Și deci mintea trece, prin diferite etape, la nivelul cunoașterii științifice care apelează la entități meta-fenomenale sau inobservabile pentru a explica fenomenele senzoriale.

De pildă, mintea vede fenomenele senzoriale ca pe niște manifestări ale unor forțe ascunse. Dar, susține Hegel, mintea nu se poate opri aici și înaintează către ideea de lege. Legile naturii sunt, însă, doar moduri de a ordona și descrie fenomenele; ele nu sunt explicative. Deci ele nu pot îndeplini sarcina pentru care au fost invocate, anume aceea de a explica fenomenele senzoriale. Hegel nu vrea să nege, firește, faptul că conceptul de lege a naturii are de îndeplinit o funcție utilă la nivelul său corespunzător. Dar acesta nu aduce, consideră el, acel gen de cunoaștere pe care o caută mintea omenească.

În cele din urmă mintea înțelege că întregul domeniu al metafenomenalului care a fost invocat pentru a explica fenomenele senzoriale este produsul intelectului însuși. Conștiința se întoarce astfel la sine ca la realitatea din spatele vălului fenomenelor și devine conștientă de sine.

Hegel începe cu conștiința de sine în forma dorinței (*Begierde*). Eul este încă preocupat de obiectul exterior, dar caracteristic atitudinii dorinței este faptul că eul își subordonează sieși obiectul, căutând să-l facă agentul satisfacției sale, să și-l însușească, chiar să-l consume. Această atitudine poate fi manifestată, firește, atât în privința

lucrurilor neînsufleţite, cât şi a celor însufleţite. Însă atunci când eul se confruntă cu un alt eu, această atitudine se risipeşte. Pentru că Hegel consideră prezenţa celuilalt ca esenţială pentru conştiinţa de sine. Conştiinţa de sine dezvoltată apare atunci când eul recunoaşte individualitatea atât în sine cât şi în ceilalţi. Ea trebuie deci să capete forma unei adevărate conştiinţe sociale sau de grup, recunoaşterea la nivelul conştiinţei de sine a identităţii în diferenţă. Dar în evoluţia dialectică a acestei etape a conştiinţei nu se ajunge imediat la conştiinţa de sine dezvoltată. Studiul pe care-l întreprinde Hegel asupra etapelor succesive din această evoluţie constituie una dintre cele mai importante şi mai influente părţi din *Fenomenologia spiritului*.

Existenţa celuilalt este, aşa cum am menţionat, o condiţie a conştiinţei de sine. Însă prima reacţie spontană a eului care se confruntă cu un alt eu este de a afirma existenţa sa ca eu în faţa celuilalt. Eul doreşte să-l anuleze sau să-l anihileze pe celălalt ca un mijloc către afirmarea victorioasă a propriei sale individualităţi. Dar distrugerea propriu-zisă a celuilalt ar fi împotriva propriului său scop. Pentru că conştiinţa cu privire la propria individualitate cere, ca o condiţie necesară, recunoaşterea acestei individualităţi de către un alt eu. Apare astfel relaţia stăpân-sclav. Stăpânul este cel care reuşeşte să obţină recunoaşterea din partea celuilalt, în sensul că el îşi impune pe sine ca valoare pentru celălalt. Sclavul este cel care îşi vede propriul său eu autentic în celălalt.

În mod paradoxal însă, situaţia originară se schimbă. Şi trebuie să se schimbe datorită contradicţiilor pe care le ascunde. Pe de o parte, nerecunoscând în sclav o persoană reală, stăpânul se lipseşte pe el însuşi de acea recunoaştere a propriei libertăţi pe care o caută de la bun început şi care este cerută de către conştiinţa de sine. El se coboară astfel pe sine la o condiţie sub-umană. Pe de altă parte, îndeplinind voinţa stăpânului sclavul se obiectivează pe sine prin intermediul muncii care transformă lucrurile materiale. El se formează astfel pe sine şi se ridică la nivelul existenţei autentice.[1]

Este limpede că această relaţie între stăpân şi sclav are două aspecte. Ea poate fi considerată ca o etapă în dezvoltarea dialectică abstractă a conştiinţei. Şi poate fi văzută şi ca o etapă în desfăşurarea istoriei. Dar aceste două aspecte nu sunt sub nici o formă incompatibile. Pentru că istoria omenească dezvăluie ea însăşi evoluţia Spiritului, truda Spiritului pe calea către atingerea ţelului său. Deci nu trebuie să fim surprinşi dacă de la relaţia de stăpân-sclav în forma sa primară Hegel trece la o atitudine sau o stare a conştiinţei căreia îi dă un nume cu asocieri istorice evidente, anume conştiinţa stoică.

---

[1] Din motive evidente, această analiză pe care o întreprinde Hegel asupra relaţiei dintre stăpân şi sclav conţine anumite trăsături care au fost apreciate de Karl Marx.

În conștiința stoică contradicțiile inerente în relația stăpân-sclav nu sunt depășite cu adevărat: ele sunt depășite numai în măsura în care atât stăpânul (simbolizat de Marcus Aurelius) cât și sclavul (simbolizat de Epictet) se retrag în interioritate și preamăresc ideea adevăratei libertăți interioare, mulțumirea de sine lăuntrică, lăsând neschimbate relațiile concrete exterioare. Astfel că, potrivit lui Hegel, această atitudine negativă față de ceea ce este concret și exterior trece cu ușurință în conștiința sceptică pentru care numai eul este real în vreme ce toate celelalte sunt supuse îndoielii și negației.

Însă conștiința sceptică conține o contradicție implicită. Scepticul nu poate elimina conștiința naturală; iar afirmația și negația coexistă în aceeași atitudine. Și atunci când această contradicție devine explicită, așa cum trebuie să se întâmple, trecem la ceea ce Hegel numește „conștiința nefericită" (*das unglückliche Bewusstsein*), care este o conștiință scindată. La acest nivel, relația dintre stăpân și sclav care nu a fost depășită cu adevărat nici de conștiința stoică, nici de cea sceptică, revine într-o altă formă. În relația inițială dintre stăpân și sclav elementele adevăratei conștiințe de sine, recunoașterea individualității și a libertății atât în sine însuși cât și în celălalt au fost scindate între două conștiințe individuale. Stăpânul recunoaște individualitatea și libertatea numai în el însuși, nu și în sclav, în vreme ce sclavul le recunoaște numai în stăpân, nu și în el însuși. Însă în așa-numita conștiință nefericită, scindarea are loc în același eu. De pildă, eul este conștient de existența unei prăpastii între eul schimbător, inconsecvent, nestatornic, și un eu imuabil, ideal. Primul apare ca fiind într-un anume sens un eu fals, ceva ce trebuie negat, în vreme ce al doilea apare ca adevăratul eu care încă nu a fost atins. Și acest eu ideal poate fi proiectat într-o altă lume și identificat cu perfecțiunea absolută, adică Dumnezeu înțeles ca existând separat de lume și de eul finit.[1] Conștiința omenească devine astfel scindată, înstrăinată de sine, „nefericită".

Contradicțiile sau scindările implicite în conștiința de sine sunt depășite în cea de-a treia parte a *Fenomenologiei* în care subiectul finit accede la conștiința de sine universală. La acest nivel, conștiința de sine nu mai capătă forma conștiinței de sine unilaterale a individului ca un subiect individual amenințat de alte ființe conștiente de sine și aflat în conflict cu acestea. Ci ea este acum o recunoaștere deplină a individualității în sine însuși și în ceilalți; această recunoaștere este o conștiință cel puțin implicită a vieții Spiritului infinit, universal, care trăiește în și prin intermediul eurilor finite, care le leagă laolaltă dar fără să le anihileze. Prezentă implicit și imperfect

---

[1] Ca luteran, Hegel avea tendința de a asocia conștiința nefericită sau scindată, într-o manieră oarecum polemică, cu catolicismul medieval, îndeosebi cu idealurile ascetice ale acestuia.

în conștiința morală evoluată pentru care voința rațională unică se exprimă pe sine într-o multiplicitate de vocații morale concrete în ordinea socială, această conștiință a identității în diferență, caracteristică vieții Spiritului, atinge o manifestare superioară și mai explicită în conștiința religioasă dezvoltată pentru care viața divină unică este imanentă în toate eurile, conținându-le în sine, dar păstrându-le în același timp caracterul lor distinct. În ideea unei uniuni vii cu Dumnezeu, scindarea din conștiința nefericită sau divizată este depășită. Eul adevărat nu mai este conceput ca un ideal de care eul real este înstrăinat fără speranță, ci ca un miez viu, ca să spunem așa, al eului real, care se exprimă pe sine în și prin intermediul manifestărilor sale finite.

Această a treia etapă a istoriei fenomenologice a conștiinței căreia, așa cum am văzut, Hegel îi dă numele de Rațiune, este reprezentată ca sinteză a conștiinței și conștiinței de sine, adică a primelor două etape. În conștiința în sens restrâns (*Bewusstsein*) subiectul este conștient de obiectele sensibile ca de ceva exterior și eterogen în raport cu sine. În conștiința de sine (*Selbstbewusstsein*) subiectul își îndreaptă din nou atenția asupra sieși ca eu finit. La nivelul rațiunii el vede natura ca expresie obiectivă a Spiritului infinit cu care este el însuși unit. Însă această conștiință poate căpăta diferite forme. În conștiința religioasă evoluată subiectul vede natura drept creația și manifestarea de sine a lui Dumnezeu cu care este unit în profunzimea ființei sale și prin care este unit cu celelalte euri. Iar această viziune religioasă a realității este adevărată. La nivelul conștiinței religioase adevărul își găsește însă expresia sub forma gândirii figurative sau picturale (*Vorstellung*), în vreme ce la nivelul ultim al „cunoașterii absolute" (*das absolute Wissen*) același adevăr este aprehendat prin reflecție în formă filosofică. Subiectul finit este conștient în mod explicit de sinele său cel mai lăuntric drept un moment în viața Spiritului infinit și universal, ca un moment în Gândirea absolută. Și, ca atare, vede natura ca propria sa obiectificare și ca pe o precondiție a propriei sale vieți ca Spirit care există în mod real. Aceasta nu înseamnă, firește, că subiectul finit luat ca atare vede natura ca pe propriul său produs. Ci înseamnă că subiectul finit, conștient de sine ca fiind mai mult decât ceva finit, ca fiind un moment în viața lăuntrică a Spiritului absolut, vede natura ca pe o etapă necesară în mersul înainte al Spiritului în procesul său de actualizare de sine. Cu alte cuvinte, cunoașterea absolută este nivelul la care subiectul finit participă la viața Gândirii care se gândește pe sine, a Absolutului sau, ca să formulăm altfel, este nivelul la care Absolutul, Totalitatea, se gândește pe sine ca identitate în diferență în și prin mintea finită a filosofului.

Ca și în cazul principalelor etape anterioare ale fenomenologiei conștiinței, Hegel dezvoltă cea de-a treia etapă, cea a Rațiunii, printr-o serie de trepte dialectice. El se ocupă mai întâi de Rațiunea observatoare care este văzută ca dobândind o anumită înțelegere a propriei sale reflectări în natură (prin ideea de finalitate, de pildă), apoi ca

întorcându-se către sine prin studiul logicii formale și psihologiei empirice și în sfârșit ca manifestându-se pe sine într-o serie de atitudini morale, de la căutarea fericirii până la acea critică a legilor morale universale dictate de rațiunea practică, care decurge din recunoașterea faptului că o lege morală universală trebuie să îndeplinească atât de multe condiții încât tinde să-și piardă orice înțeles deslușit. Aceasta stabilește cadrul pentru trecerea la viața morală concretă în societate. Aici Hegel trece de la viața morală nereflectată în care ființele umane urmează pur și simplu obiceiurile și tradițiile comunității în care trăiesc, la acea formă de cultură în care indivizii se îndepărtează de acest fundal nereflectat moștenit și încep să-l critice. Cele două momente sunt sintetizate în conștiința morală dezvoltată pentru care voința generală rațională nu este ceva dincolo și deasupra indivizilor care trăiesc în societate, ci o viață comună care îi leagă laolaltă ca persoane libere. În primul moment, putem spune că Spiritul este nereflectiv, ca în morala greacă din Antichitate înainte de apariția așa-numiților sofiști. În cel de-al doilea moment Spiritul este reflectiv, dar în același timp înstrăinat de societatea reală și tradițiile sale pe care le critică. În situații extreme, cum este cazul Terorii Iacobine, el anihilează persoanele reale în numele unei libertăți abstracte. În cel de-al treilea moment însă, Spiritul dobândește certitudinea de sine morală. El capătă forma unei comunități de persoane libere care întrupează voința generală ca o unitate vie.

Dar această unitate vie, în care fiecare membru al comunității este pentru ceilalți un eu liber, cere o recunoaștere explicită a ideii unității în diferență, a unei vieți care să fie prezentă în toți ca ceea ce îi leagă lăuntric pe toți laolaltă fără însă să-i suprime ca indivizi. Adică cere o recunoaștere explicită a ideii universalului concret care se diferențiază sau se manifestă pe sine în particularii săi, unindu-i în același timp pe aceștia în sine. Cu alte cuvinte, morala trece în mod dialectic în religie, conștiința morală trece în cea religioasă pentru care această unitate vie este explicit recunoscută sub forma lui Dumnezeu.

Așadar, în religie vedem cum Spiritul absolut devine în mod explicit conștient de sine. Însă religia are, desigur, propria sa istorie; și în această istorie vedem cum se repetă etapele anterioare ale dialecticii. Astfel, Hegel trece de la ceea ce el numește „religia naturală", în care divinul este văzut sub forma obiectelor perceptibile sau a naturii, la religia artei sau a frumosului în care, ca în religia greacă, divinul este văzut ca fiind conștient de sine și în același timp asociat cu o reprezentare fizică. Statuia, de pildă, reprezintă divinitatea antropomorfizată. În fine, în religia absolută, adică creștinismul, Spiritul absolut este recunoscut drept ceea ce este, anume Spirit; natura este văzută ca o creație divină, expresia Cuvântului; iar Duhul Sfânt este văzut ca imanent în și unind între ele toate eurile finite.

Însă conştiinţa religioasă se exprimă pe sine, aşa cum am văzut, în forme picturale. Şi ea cere să fie preschimbată în forma conceptuală pură a filosofiei, care reprezintă în acelaşi timp trecerea de la credinţă la cunoaştere sau ştiinţă. Adică ideea picturală a unei divinităţi personale transcendente care îl mântuieşte pe om prin actul unic al Întrupării şi puterea harului divin trece în conceptul Spiritului absolut, Gândirea infinită care se gândeşte pe sine şi care se cunoaşte pe sine în natură (ca obiectificare a ei şi ca o condiţie pentru propria sa actualizare) şi recunoaşte în istoria culturii omeneşti, cu formele şi nivelurile sale succesive, propria sa odisee. Hegel nu vrea să spună că religia nu este adevărată. Dimpotrivă, religia absolută, creştinismul, conţine adevărul absolut. Dar acesta este exprimat aici într-o formă imaginativă sau picturală corelată cu conştiinţa religioasă. În filosofie, acest adevăr devine cunoaşterea absolută care este „spiritul care se cunoaşte în forma lui de spirit".[1] Absolutul, Totalitatea, ajunge să se cunoască pe sine în şi prin spiritul omenesc, adică în măsura în care spiritul omenesc se ridică deasupra finitudinii sale şi se identifică pe sine cu Gândirea pură. Dumnezeu nu poate fi identificat cu omul. Pentru că Dumnezeu este Fiinţă, Totalitate, iar omul nu. Însă Totalitatea ajunge de fapt să se cunoască pe sine în şi prin spiritul omului; la nivelul gândirii picturale în evoluţia conştiinţei religioase, la nivelul ştiinţei sau cunoaşterii conceptuale pure în istoria filosofiei care are drept finalitatea sa ideală adevărul complet despre realitate în forma cunoaşterii de sine a Absolutului.

Aşadar, în *Fenomenologie* Hegel porneşte de la cele mai de jos niveluri ale conştiinţei omeneşti şi înaintează dialectic în sus către nivelul la care mintea omenească atinge punctul de vedere absolut şi devine, ca să spunem aşa, vehiculul Spiritului infinit conştient de sine. Din punct de vedere logic, legăturile dintre un nivel şi altul sunt adeseori foarte slabe. Iar unele dintre etape sunt în mod evident impuse nu atât de cerinţele unei dezvoltări dialectice, cât de reflecţiile lui Hegel asupra spiritului şi atitudinii specifice diferitelor etape şi epoci culturale. Mai mult, unele dintre temele pe care le tratează Hegel îi pot părea cititorului modern ca fiind oarecum stranii. Există, de pildă, în cadrul *Fenomenologiei* o discuţie critică despre frenologie. În acelaşi timp, ca un studiu al odiseei spiritului omenesc, al mişcării de la o atitudine sau o concepţie care se dovedeşte a fi unilaterală, la alta, lucrarea este impresionantă şi fascinantă. Interesul pe care-l prezintă este sporit şi de corelaţiile pe care le face Hegel între etapele dialecticii conştiinţei şi atitudinile umane manifestate de-a lungul istoriei (spiritul Iluminismului, spiritul romantic, şi aşa mai departe). Cititorul ar putea

---

[1] *W*, II, p. 610; *B*, p. 798. [trad. rom., p. 451]

trata cu suspiciune modul în care rezumă și interpretează Hegel spiritul diferitelor epoci și culturi, iar felul în care preamărește el cunoașterea filosofică i-ar putea părea oarecum comic; dar în pofida tuturor rezervelor și dezacordurilor pe care le-ar avea cititorul care încearcă cu adevărat să pătrundă în gândirea lui Hegel, cu greu poate ajunge el la altă concluzie decât aceea că *Fenomenologia* este una dintre cele mai măreţe opere ale filosofiei speculative.

CAPITOLUL X

HEGEL (2)

Logica lui Hegel – Statutul ontologic al Ideii de Absolut în sine şi trecerea la natură – Filosofia naturii – Absolutul ca Spirit; Spiritul subiectiv – Conceptul de drept – Moralitatea – Familia şi societatea civilă – Statul – Comentarii lămuritoare asupra conceptului de filosofie politică la Hegel – Rolul războiului – Filosofia istoriei – Unele observaţii asupra filosofiei istoriei la Hegel.

1. AŞA cum am văzut, Hegel a respins concepţia avansată de Schelling în aşa-numitul său sistem al identităţii, potrivit căreia Absolutul în sine este, pentru gândirea conceptuală, punctul în care dispar toate diferenţele, o identitate de sine absolută care nu poate fi descrisă corespunzător decât în termeni negativi şi care poate fi aprehendată pozitiv cel mult în intuiţia mistică. Hegel era convins că raţiunea speculativă poate pătrunde esenţa lăuntrică a Absolutului, esenţa care se manifestă pe sine în natură şi în istoria spiritului omenesc.

Acea parte a filosofiei care se ocupă cu expunerea ca atare a esenţei lăuntrice a Absolutului este, pentru Hegel, logica. Cel obişnuit să privească logica ca pe o disciplină pur formală, complet separată de metafizică, va privi acest punct de vedere ca pe unul foarte neobişnuit sau chiar absurd. Dar trebuie să ţinem seama de faptul că, pentru Hegel, Absolutul este Gândirea pură. Această Gândire poate fi luată în sine, separat de exteriorizarea sau manifestarea sa de sine. Iar ştiinţa Gândirii pure în sine este logica. Mai mult, în măsura în care Gândirea pură este, ca să spunem aşa, substanţa realităţii, logica coincide în mod necesar cu metafizica, adică cu metafizica care se ocupă de Absolutul în sine.

Acest aspect poate fi lămurit şi mai bine comparând concepţia lui Hegel despre logică cu viziunea lui Kant asupra logicii transcendentale. În filosofia lui Kant, categoriile care dau formă fenomenelor şi le alcătuiesc sunt categorii *a priori* ale intelectului omenesc. Mintea omenească nu creează lucrurile în sine, ci determină caracterul elementar al lumii fenomenelor. Aşadar, din perspectiva lui Kant noi nu avem nicio justificare în a presupune despre categoriile minţii omeneşti că se aplică la realitatea însăşi; funcţia lor cognitivă se limitează numai la lumea fenomenelor. Dar aşa cum am explicat în capitolul introductiv, odată cu eliminarea lucrului în sine incognoscibil şi transformarea filosofiei critice într-un idealism pur categoriile devin categorii ale

gândirii creatoare în sensul deplin al cuvântului. Şi pentru a evita o poziţie subiectivistă, care ameninţă să ducă la solipsism, gândirea creatoare trebuie să fie interpretată ca Gândire absolută. Prin urmare, categoriile devin categoriile Gândirii absolute, categoriile realităţii. Iar logica, cea care le studiază, devine metafizică. Ea dă la iveală esenţa sau natura Gândirii absolute care se manifestă pe sine în natură şi istorie.

Ei bine, Hegel vorbeşte despre Absolutul în sine ca fiind Dumnezeu în sine. Obiectul de studiu al logicii este *„adevărul aşa cum este el în sine şi pentru sine, fără înveliş*. De aceea se poate spune că acest conţinut este *reprezentarea lui Dumnezeu aşa cum e el în esenţa sa veşnică, înainte de a fi fost creată natura şi spiritele finite."*[1] Iar această manieră de a vorbi sugerează o viziune foarte stranie asupra logicianului ca străduindu-se să pătrundă esenţa lăuntrică a unei divinităţi transcendente şi să o descrie în termenii unui sistem de categorii. Dar felul în care foloseşte Hegel limbajul religios poate să inducă în eroare. Trebuie să ne amintim că deşi Absolutul de care vorbeşte el este cu siguranţă transcendent, în sensul că nu poate fi identificat cu vreo entitate particulară finită sau cu vreo mulţime de astfel de entităţi, el nu este transcendent în sensul în care se consideră în creştinism că Dumnezeu transcende universul creat. Absolutul lui Hegel este Totalitatea, iar aceasta este descrisă ca ajungând să se cunoască pe sine în şi prin spiritul finit, în măsura în care spiritul finit ajunge la nivelul „cunoaşterii absolute". Prin urmare, logica este cunoaşterea de sine a Absolutului aşa cum există în sine, separat de manifestările sale concrete în natură şi istorie. Aceasta înseamnă că logica este cunoaşterea absolută a Gândirii despre propria sa esenţă, esenţă care există în mod concret în procesul realităţii.

Dacă folosim cuvântul „categorie" într-un sens oarecum mai larg decât cel în care este folosit de Hegel însuşi, putem spune, aşadar, că logica lui Hegel este sistemul său categorial. Dar dacă spunem acest lucru, este esenţial să înţelegem că întregul sistem al categoriilor constituie o definire progresivă a Absolutului în sine. Hegel porneşte de la conceptul de fiinţă pentru că acesta este, pentru el, cel mai nedeterminat şi elementar concept din punct de vedere logic. Apoi merge mai departe arătând cum acest concept trece în mod necesar în alte concepte succesive până când ajunge la Ideea absolută, conceptul sau categoria cunoaşterii de sine sau conştiinţei de sine, Gândirea care se gândeşte pe sine. Însă Absolutul nu este, firesc, o înşiruire sau o înlănţuire de categorii sau concepte. Dacă întrebăm ce este Absolutul, putem răspunde

---

[1] *W*, IV, p. 46; *J-S*, p. 60. Literele J-S se referă la traducerea în limba engleză a *Ştiinţei logicii* a lui W.H. Johnston şi L.G. Struthers. [*Ştiinţa logicii*, trad. D. D. Roşca, Editura ARPR, Bucureşti, 1966, p. 32]

că este ființă. Iar dacă întrebăm ce este ființa, vom fi siliți în cele din urmă să răspundem că ființa este Spiritul sau Gândirea care se gândește pe sine. Procesul prin care arătăm că așa stau lucrurile, așa cum îl elaborează logicianul, este, în mod evident, un proces temporal. Dar, într-o formulare mai grosolană, Absolutul în sine nu este ființă dimineața pentru ca seara să fie Gândirea care se gândește pe sine. A spune că Absolutul este ființă înseamnă a spune că el este Gândirea care se gândește pe sine. Însă demonstrația acestui fapt așa cum este realizată ea de logician, elucidarea dialectică pe care o întreprinde acesta a înțelesului ființei este un proces temporal. Este sarcina lui să arate că întregul sistem al categoriilor se întoarce asupra lui însuși, ca să spunem așa. Începutul este sfârșitul, iar sfârșitul este începutul. Aceasta înseamnă că prima categorie sau primul concept le conține pe toate celelalte în mod implicit, iar cel din urmă este explicitarea finală a celui dintâi: îi conferă acestuia adevăratul său înțeles.

Este o idee ușor de înțeles dacă folosim limbajul religios sau teologic pe care îl folosește destul de des și Hegel. Dumnezeu este ființă și, de asemenea, Gândirea care se gândește pe sine. Expresia „de asemenea" nu este foarte potrivită aici. Pentru că a spune că Dumnezeu este ființă înseamnă a spune că el este Gândirea care se gândește pe sine. Expunerea sistematică a acestui fapt de către filosof este un proces temporal. Dar această temporalitate nu afectează, în mod evident, esența divină ca atare. Există, firește, o mare diferență între Absolutul lui Hegel și Dumnezeu din teologia creștină. Dar deși Absolutul lui Hegel este procesul propriei sale deveniri, în logică nu ne ocupăm cu acest proces așa cum are el loc, ca actualizare a *Logosului*: ci ne ocupăm cu Absolutul în sine, cu Ideea logică. Și acesta nu este un proces temporal.

Mișcarea dialectică a logicii lui Hegel poate fi ilustrată prin intermediul primelor trei categorii. Conceptul logic anterior Absolutului este conceptul de ființă. Dar conceptul sau categoria ființei pure (*reines Sein*) este complet nedeterminat. Iar conceptul ființei complet nedeterminate trece în conceptul de neființă. Aceasta înseamnă că dacă încercăm să gândim ființa fără nici o determinație, descoperim că nu gândim de fapt nimic. Mintea trece de la ființă la neființă și de la neființă înapoi la ființă: ea nu se poate opri asupra nici unuia dintre aceste concepte, și fiecare dintre ele dispare, ca să spunem așa, în opusul său. „Adevărul lor este această mișcare a nemijlocitei dispariții a uneia în celălalt."[1] Iar această mișcare de la ființă la neființă și de la neființă la ființă este devenirea. Devenirea este astfel sinteza ființei și neființei: este unitatea și adevărul lor. Ființa trebuie deci concepută ca devenire. Cu alte cuvinte, conceptul

---

W, IV, p. 89; *J-S*, I, p. 95. [trad. rom., p. 64-65]

Absolutului ca ființă este totuna cu conceptul Absolutului ca devenire, ca proces de auto-dezvoltare.[1]

Din perspectiva modului nostru obișnuit de a privi lucrurile ne întâmpinăm aici o contradicție flagrantă. Ființa și neființa sunt reciproc exclusive. Dar noi gândim astfel deoarece concepem ființa ca ființă determinată, iar neființa ca ne-ființa acestei determinări. Pentru Hegel însă, ființa pură este nedeterminată, goală sau lipsită de conținut; și tocmai acesta este motivul pentru care ea trece în opusul său. Pentru Hegel contradicția este o forță pozitivă care dezvăluie faptul că atât teza cât și antiteza sunt momente abstracte într-o unitate sau sinteză superioară. Iar această unitate a conceptelor ființei și neființei este conceptul de devenire. Unitatea dă însă naștere, la rândul său, unei „contradicții", astfel încât mintea merge înainte în căutarea înțelesului ființei, a naturii sau esenței Absolutului în sine.

Ființa și neființa, sau nimicul, și devenirea formează prima triadă din prima parte a logicii lui Hegel, așa-numita logică a ființei (*die Logik des Seins*). Această parte se ocupă de categoriile ființei în sine, distincte de categoriile relației. Iar cele trei clase principale de categorii din această parte a logicii sunt cele ale calității, care cuprinde triada menționată mai sus, cantității și măsurii. Măsura este descrisă ca sinteza calității și cantității. Este conceptul unei anumite mărimi, determinat de natura obiectului, adică de calitatea sa.

În cea de-a doua parte principală a *Logicii*, logica esenței (*die Logik des Wesens*), Hegel deduce perechi de categorii legate între ele, cum ar fi esență și existență, forță și expresie, substanță și accident, cauză și efect, acțiune și reacțiune. Aceste categorii sunt numite categorii ale reflecției pentru că ele corespund conștiinței reflective care trece, ca să spunem așa, dincolo de suprafața ființei în nemijlocirea ei. Esența, de pildă, este concepută ca aflându-se dincolo de aparență*, iar forța este concepută ca acea realitate care se manifestă în expresia ei. Cu alte cuvinte, pentru conștiința reflectivă ființa în sine trece printr-o auto-divizare, împărțindu-se în categorii legate între ele.

Însă logica esenței nu ne lasă cu această divizare a ființei în esență interioară și existență fenomenală exterioară. Căci ultima subdiviziune principală este dedicată categoriei realității (*die Wirklichkeit*), care este descrisă ca „unitatea esenței și a existenței".[2] Adică realul este esența interioară care ex-istă, forța care și-a găsit

---

[1] Această afirmație nu contrazice ceea ce am spus mai devreme despre natura atemporală a Absolutului logic. Pentru că aici nu ne ocupăm de procesul real al actualizării de sine a Absolutului.

Aparența este înțeleasă aici ca fiind „ceea ce apare", adică fenomenul, în sens kantian. (n. tr.)

[2] *W*, IV, p. 662; *J-S*, II, p. 160. [trad. rom., p. 521]

expresia completă. Dacă identificăm ființa cu aparența, cu manifestarea sa exterioară, aceasta nu este decât o abstracție unilaterală. Dar la fel este și identificarea ființei cu o esență ascunsă care se află dincolo de aparență. Ființa ca realitate este unitatea dintre interior și exterior; este esența care se manifestă pe sine. Și aceasta trebuie să se manifeste pe sine.

Sub titlul general al categoriei realității Hegel deduce categoriile de substanță și accident, cauză și efect, acțiune și reacțiune sau acțiunea reciprocă. Și cum am spus că logica sa este o definire sau o determinare progresivă a naturii Absolutului în sine, putem căpăta impresia că pentru el există o singură substanță și o singură cauză, anume Absolutul. Cu alte cuvinte, putem căpăta impresia că Hegel îmbrățișează spinozismul. Aceasta ar fi însă o interpretare greșită. Căci deducția categoriilor substanței și cauzei, de exemplu, nu urmărește să sugereze că nu poate exista ceva de genul unei cauze finite. Absolutul ca realitate este esența care se manifestă pe sine; iar această manifestare este universul așa cum îl cunoaștem noi. Absolutul nu este pur și simplu Unul. Este Unul, dar în același timp și Multiplul: este identitate-în-diferență.

De la logica esenței Hegel trece la logica conceptului (*die Logik des Begriffs*) care este cea de-a treia parte principală a operei. În logica ființei fiecare categorie este, la prima vedere, independentă, stă pe propriile ei picioare, ca să spunem așa, chiar dacă mișcarea dialectică a gândirii risipește această aparență auto-suficiență. În logica esenței ne ocupăm cu categorii legate în mod evident una de alta, cum ar fi cauză și efect sau substanță și accident. Ne aflăm astfel în zona medierii. Însă fiecare membru al unei perechi de categorii este conceput ca fiind mediat „de celălalt", adică de ceva diferit de el însuși. Cauza, de pildă, se constituie ca o cauză trecând în opusul său, adică efectul, care este conceput ca ceva diferit de cauză. În mod asemănător, efectul se constituie ca efect prin relația sa cu ceva diferit de el însuși, mai precis cauza. Sinteza dintre sfera nemijlocirii și cea a medierii de către celălalt va fi sfera medierii de sine. O ființă se mediază pe sine atunci când este concepută ca trecând în opusul său și totuși ca rămânând identică cu sine chiar și în această opoziție de sine. Iar medierea de sine este ceea ce Hegel numește concept sau noțiune.[1]

Logica conceptului* are și ea, dacă mai e nevoie să spunem, trei subdiviziuni principale. În prima dintre acestea Hegel discută conceptul ca „subiectivitate", adică

---

[1] Cum termenul „concept" are un înțeles mult prea restrâns în limba engleză, termenul *Begriff* al lui Hegel este adeseori tradus prin „Noțiune".
Pentru motivul formulat în nota de mai sus, Copleston folosește termenul de „noțiune" pentru *Begriff*. În românește însă „noțiune" este un termen mult prea ambiguu, așa că vom folosi în continuare termenul de „concept". (n. tr.)

gândirea în aspectele sale formale. Această parte corespunde mai mult sau mai puțin logicii în înțelesul obișnuit. Hegel încearcă să arate cum ideea generală de ființă care iese din sine și se întoarce la sine pe un nivel superior se verifică într-o manieră formală în mișcarea gândirii logice. Astfel, unitatea conceptului universal este divizată la nivelul judecății și este restabilită pe un nivel superior, adică pe cel al silogismului.

După ce discută despre concept ca subiectivitate, Hegel trece la discutarea sa ca obiectivitate. Și așa cum în prima fază sau în prima parte a logicii conceptului el descoperă trei momente, conceptul universal, judecata și silogismul, și în a doua fază sau a doua parte găsește tot trei momente, anume mecanismul, chimismul și teleologia. El anticipează astfel principalele idei din filosofia naturii. Însă aici este preocupat de conceptul obiectivității și nu de natură considerată ca realitatea dată empiric. Absolutul cuprinde, prin natura sa, conceptul obiectivizării de sine.

Dat fiind caracterul dialecticii hegeliene, a treia etapă a logicii conceptului va fi în mod evident sinteza sau unitatea pe un nivel superior a subiectivității și obiectivității. Ca atare conceptul este numit idee. În idee elementele unilaterale ale formei și materiei, subiectivului și obiectivului sunt unificate. Însă ideea are și ea etapele sau momentele sale. Și în ultima subdiviziune a logicii conceptului Hegel discută viața, cunoașterea și unitatea acestora în Ideea absolută care este, ca să spunem așa, uniunea dintre subiectivitate și obiectivitate îmbogățită cu viața rațională. Cu alte cuvinte, Ideea absolută este conceptul sau categoria conștiinței de sine, a persoanei, Gândirea care se gândește pe sine și care se cunoaște pe sine în obiectul său, iar obiectul său drept ea însăși. Este astfel categoria Spiritului. În limbajul religios, este conceptul de Dumnezeu, în și pentru sine, care se cunoaște pe sine ca totalitate.

Așadar, după un lung periplu dialectic, ființa se dezvăluie pe sine în întregime ca fiind Ideea absolută, ca Gândirea care se gândește pe sine. Absolutul este ființă, iar înțelesul acestei afirmații devine acum explicit. „Singură ideea absolută este *ființă, viață* nepieritoare, *adevăr care se știe pe sine*, și este *tot adevărul*. Ea este unicul obiect și conținut al filosofiei."[1] Evident că Hegel nu vrea să spună aici că Ideea logică, luată doar ca atare, este singurul obiect al filosofiei. Dar filosofia este preocupată de realitate ca întreg, care este Absolutul. Iar realitatea, în sensul naturii și sferei spiritului omenesc, este procesul prin care Ideea logică sau *Logosul* se actualizează pe sine. Deci filosofia este întotdeauna preocupată de Idee.

2. Ei bine, dacă vorbim de Ideea logică sau de *Logos* ca manifestându-se sau exprimându-se pe sine în natură și în sfera spiritului omenesc, ne confruntăm în

---

[1] *W*, V, p. 328; *J-S*, II, p. 466. [trad. rom., p. 825]

mod evident cu întrebarea următoare: care este statutul ontologic al Ideii logice sau Absolutului în sine? Este oare o realitate care există independent de lume și se manifestă pe sine în lume, sau nu? Dacă da, atunci cum poate exista o Idee subzistentă? Dacă nu, atunci cum putem spune că Ideea se manifestă pe sine sau se actualizează pe sine?

La sfârșitul *Logicii* din *Enciclopedia științelor filosofice*[1] Hegel afirmă că Ideea ca „libertate absolută ... se decide să libereze din sine momentul particularității sale ... ideea nemijlocită, ca reflex al ei, lăsându-se să iasă în mod liber din sine ca natură".[2] Așadar, în acest pasaj Hegel pare să sugereze nu doar că natura este ontologic derivată din Idee, ci și că Ideea determină liber natura. Și dacă luăm această sugestie literal, va trebui în mod clar să interpretăm Ideea ca fiind numele unei divinități personale și creatoare. Căci altfel ar fi lipsit de noimă să vorbim de o Idee care „decide" să facă ceva.

Dar dacă luăm în considerare sistemul hegelian în ansamblul său, putem spune că acest pasaj reprezintă o intruziune, ca să spunem așa, a modului de a vorbi specific conștiinței religioase creștine și n-ar trebui să urmărim implicațiile sale. Pare suficient de limpede că pentru Hegel doctrina creației libere a lumii de către Dumnezeu aparține limbajului figurativ sau pictural al conștiinței religioase. Ea exprimă un adevăr, dar nu în idiomul filosofiei pure. Din punct de vedere strict filosofic, Absolutul în sine se manifestă pe sine în mod necesar în natură. Evident, nu este constrâns să facă asta de către ceva din exterior. Necesitatea de care este vorba aici este o necesitate internă a naturii. Singura libertate din manifestarea de sine a *Logosului* este libertatea spontaneității. Și de aici decurge că din punct de vedere filosofic nu are nici un sens să vorbim de Absolutul în sine ca existând „înaintea" creației. Natura provine, din punct de vedere ontologic, din Idee, dar aceasta din urmă nu este anterioară din punct de vedere temporal față de natură.[3] Mai mult decât atât, deși unii autori l-au interpretat pe Hegel într-un sens teist, mai exact ca susținând că Absolutul în sine este o Ființă personală, care există independent de natură și de sfera spiritului omenesc, mie nu mi se pare că aceasta este o interpretare corectă. Este adevărat, există pasaje care pot fi

---

1 *Logica* care face parte din *Enciclopedie* este cunoscută sub numele de *Logica mică* sau *scurtă*, pentru a se deosebi de *Logica mare*, adică de lucrarea *Știința logicii*. Citatele din ultima secțiune au fost date din această ultimă lucrare.

2 *W*, VI, p. 144; *E*, 191. Litera „E" se referă la *Enciclopedie*. Cum această lucrare este împărțită în secțiuni numerotate, nu este nevoie să facem vreo referire la o traducere anume. După numărul volumului relevant care urmează după *W* cititorul își poate da seama dacă se face referire la ediția Heidelberg (*W*, VI) sau ediția Berlin (*W*, VIII-X). [*Enciclopedia științelor filozofice*, I, *Logica*, trad. D. D. Roșca, Editura ARPR, București, 1962, p. 370]

3 Cf., de exemplu, *W*, IX, p. 51-54; *E*, 247.

citate în sprijinul acestei interpretări. Dar aceste pasaje pot fi la fel de bine interpretate ca expresii ale conștiinței religioase, ca enunțări figurative sau picturale ale adevărului. În plus, natura sistemului ca întreg sugerează limpede că Absolutul ajunge la conștiința de sine reală numai în și prin spiritul omenesc. Așa cum am explicat deja, aceasta nu înseamnă că conștiința omenească poate fi identificată, fără altă discuție, cu conștiința de sine divină. Pentru că se consideră că Absolutul se cunoaște pe sine în și prin mintea omenească în măsura în care aceasta se ridică dincolo de simpla finitudine și particularitate și atinge nivelul cunoașterii absolute. Însă ideea este aceea că dacă Absolutul ajunge să existe în mod real numai în și prin spiritul omenesc, nu mai putem spune propriu-zis că Absolutul în sine, Ideea logică, „decide" să determine natura, care este precondiția obiectivă pentru existența sferei Spiritului. Însă folosirea unui astfel de limbaj este o concesie, ca să spunem așa, făcută modului de a gândi specific conștiinței religioase.

Dar dacă excludem interpretarea teistă a Absolutului în sine,[1] atunci cum putem concepe trecerea de la Ideea logică la natură? Dacă o concepem ca pe o trecere ontologică reală, adică dacă concepem o Idee subzistentă care se manifestă pe sine în mod necesar în natură, îi atribuim în mod evident lui Hegel o teză cel puțin stranie. Îl expunem dintr-o dată criticilor aduse de Schelling „filosofiei negative", anume că din idei nu putem deduce decât alte idei și că este imposibil să deducem lumea reală dintr-o Idee.

Așadar este de înțeles faptul că unii exegeți s-au străduit să excludă pe de-a întregul conceptul unei derivări ontologice a naturii din Idee. Absolutul este totul, este universul. Și acest tot este un proces teleologic, actualizarea Gândirii care se gândește pe sine. Natura esențială a acestui proces poate fi expusă la nivel abstract. Ea capătă apoi forma Ideii logice. Dar nu există ca o realitate subzistentă care ar fi logic anterioară naturii și care ar fi cauza eficientă a naturii. Ideea reflectă scopul sau rezultatul procesului și nu o realitate subzistentă care i-ar sta ca început. Deci nu se pune problema unei derivări ontologice a naturii, având Ideea logică drept cauză eficientă. Astfel că așa-numita deducție a naturii din Idee este practic o expunere a faptului, sau a presupusului fapt că natura este o precondiție necesară pentru realizarea scopului procesului total al realității, anume cunoașterea de sine a universului în și prin spiritul omenesc.

Mie mi se pare că această direcție de interpretare trebuie acceptată în măsura în care neagă existența separată a Ideii logice ca o realitate separată net de lume sau

---

[1] Viziunea teistă este desigur acceptată de Hegel în ceea ce privește conștiința religioasă și propria sa expresie caracteristică. Dar aici vorbim de punctul de vedere strict filosofic.

ca o cauză eficientă exterioară a lumii. Pentru Hegel, infinitul există în și prin finit; universalul trăiește și își are ființa, ca să spunem așa, în și prin particulari. Deci nu există loc în sistemul său pentru o cauză eficientă care transcende lumea în sensul că există independent de ea. În același timp, chiar dacă infinitul există în și prin finit, este evident că lucrurile finite se nasc și pier. Ele sunt, ca să spunem așa, manifestări tranzitorii ale Vieții infinite. Este limpede că Hegel înclină să vorbească despre *Logos* ca și cum ar fi Viața vibrantă, Rațiunea dinamică sau Gândirea. Este adevărat că el există numai în și prin manifestările sale. Dar în măsura în care este o Viață continuă, Ființa care se actualizează pe sine ca ceea ce este în mod potențial, anume Spirit, este foarte firesc să considerăm manifestările trecătoare ca fiind ontologic dependente de Viața imanentă unică, ca „exteriorul" în raport cu „interiorul". Și Hegel poate astfel să vorbească despre *Logos* ca exprimându-se pe sine în mod spontan în sau trecând în natură. Pentru că Ființa, Absolutul, Totalitatea infinită, nu este doar o simplă colecție de lucruri finite, ci unica Viață infinită, Spiritul care se actualizează pe sine. Este universalul universaliilor; și chiar dacă există numai în și prin particulari, doar el persistă în vreme ce particularii nu. Deci este perfect rezonabil să vorbim despre *Logos* ca exprimându-se sau ca manifestându-se pe sine în lucrurile finite. Și în măsura în care este Spirit absolut care ajunge să existe ca atare prin procesul dezvoltării de sine, natura materială este în mod firesc concepută ca opusul său, fiind însă precondiția pentru atingerea scopului sau *telos*-ului întregului proces.

Această direcție de interpretare poate părea ca o încercare de a împăca cele două perspective. Pe de o parte, se admite că Ideea logică nu există ca o realitate subzistentă care creează natura din exterior, ca să spunem așa. Pe de altă parte, se susține că Ideea logică, în sensul de structură esențială sau înțeles al Ființei așa cum este ea văzută de metafizician, reprezintă o realitate metafizică ce, deși există numai în și prin manifestările sale de sine, este într-un anumit sens anterioară logic manifestărilor sale. Dar nu cred că putem exclude metafizica din hegelianism sau că putem elimina întru totul orice element transcendent. Încercarea de a face acest lucru mi se pare că transformă doctrina lui Hegel despre Absolutul infinit într-o doctrină lipsită de orice noimă. Absolutul este într-adevăr totul, universul, văzut ca procesul dezvoltării sale de sine; dar, în opinia mea, nu putem să nu facem o distincție între interior și exterior, adică între Viața infinită unică, Spiritul care se actualizează pe sine, și manifestările finite în și prin care trăiește și își are ființa acesta. Și în acest caz putem la fel de bine să spunem că realitatea manifestărilor finite derivă din Viața unică care se exprimă pe sine în ele. Dacă rămâne o anumită ambiguitate în poziția lui Hegel, acest lucru nu este deloc surprinzător. Pentru că dacă n-ar fi existat o asemenea ambiguitate, filosofia sa nu ar mai fi putut da naștere unor interpretări atât de diverse.

3. „Natura", spune Hegel, „este *în sine*, în Idee, divină ... dar așa cum este, ființa ei nu corespunde conceptului ei."[1] În limbajul religiei, ideea de natură din mintea divină este la rândul său divină, dar obiectificarea acestei idei în natura existentă nu poate fi numită divină. Căci faptul că ideea este exprimată în lumea materială, în ceea ce este în cel mai înalt grad diferit de Dumnezeu, înseamnă că ea este doar inadecvat exprimată. Dumnezeu nu se poate manifesta în mod adecvat în lumea materială. În limbajul filosofiei, Absolutul este definit ca Spirit. Deci se poate manifesta pe sine în mod adecvat numai în sfera Spiritului. Natura este o precondiție pentru existența acestei sfere, dar nu este în ea însăși Spirit, deși în structura sa rațională ea poartă amprenta Spiritului. Am putea spune laolaltă cu Schelling că este Spiritul adormit sau Spiritul vizibil; dar nu este propriu-zis Spiritul, Spiritul trezit la conștiința de sine.

Spiritul este libertate: natura este sfera necesității mai degrabă decât cea a libertății. Este de asemenea și sfera contingenței (*Zufälligkeit*). De pildă, ea nu prezintă în nici un fel, într-o manieră uniformă și precisă, distincțiile postulate de un tipar pur rațional. În natură există, de pildă, „monștrii", care în mod clar nu se conformează nici unui tip specific. Și există chiar și specii naturale a căror existență pare să se datoreze unui soi de dans bahic sau desfrâu al naturii, și nu vreunei necesități raționale. Natura pare să se dezvolte sălbatic atât în privința bogăției de forme cărora le dă naștere, cât și în ceea ce privește numărul membrilor fiecărei specii în parte. Acestea eludează orice deducție logică. Evident, fiecare obiect din natură poate primi o explicație empirică în termeni de cauzalitate fizică. Dar a oferi o explicație empirică în termeni de cauzalitate fizică nu este același lucru cu a oferi o deducție logică.

Este limpede că natura nu poate exista fără lucrurile particulare. Teleologia imanentă, de pildă, nu poate exista fără organismele individuale. Universalul există numai în și prin particularii săi. Dar de aici nu decurge că orice individual dat poate fi dedus logic din conceptul tipului său specific sau din vreun concept mai general. Nu este vorba doar de faptul că ar fi foarte dificil sau practic imposibil pentru mintea finită să deducă particularii care în principiu ar putea fi deduși de o minte infinită. Hegel pare să spună că obiectele particulare din natură nu sunt deductibile nici măcar în principiu, deși sunt fizic explicabile. Pentru a formula această chestiune într-o manieră oarecum aporetică, putem spune despre contingența din natură că este necesară. Pentru că fără ea natura nu ar putea exista. Dar contingența nu este mai puțin reală, în sensul că ea este un factor care există în natură, factor pe care filosoful nu îl poate

---

[1] *W*, VI, p. 147; *E*, 193. [*Enciclopedia științelor filozofice*, II, *Filosofia naturii*, trad. D. D. Roșca, Editura ARPR, București, 1962, p. 25]

elimina. Și Hegel atribuie *„neputinței* Naturii"[1] faptul de a nu putea rămâne credincioasă determinării conceptului. El vorbește aici de modul în care natura amestecă tipuri specifice, producând forme intermediare. Însă ideea principală este aceea că contingența este atribuită neputinței naturii înseși și nu incapacității minții finite de a da o descriere pur rațională a naturii. Este discutabil dacă Hegel ar fi fost sau nu obligat să admită prezența contingenței în natură pe baza propriilor sale principii, dar este dincolo de orice îndoială că într-adevăr admite contingența. Și de aceea el vorbește uneori de natură ca de o Cădere (*Abfall*) din Idee. Cu alte cuvinte, contingența reprezintă exterioritatea naturii în relație cu Ideea. De unde decurge că natura „nu trebuie deci divinizată".[2] Este o greșeală, spune Hegel, să privim fenomenele naturale, cum ar fi corpurile cerești, ca fiind lucrări ale lui Dumnezeu într-un sens mai înalt decât creațiile spiritului omenesc, cum ar fi operele de artă sau statul. Hegel îl urmează cu siguranță pe Schelling atunci când atribuie naturii un statut pe care aceasta nu l-a avut în filosofia lui Fichte. Și în același timp el nu manifestă nici o înclinație către a împărtăși divinizarea de tip romantic a naturii.

Însă deși Hegel respinge orice divinizare a naturii existente, rămâne totuși faptul că dacă natura este reală, ea trebuie să fie un moment în viața Absolutului. Pentru că Absolutul este totul. Hegel se află astfel într-o poziție dificilă. Pe de o parte, nu vrea să nege faptul că există o natură obiectivă. Este chiar esențial pentru sistemul său să susțină că există. Căci Absolutul este identitatea în diferență a subiectivității și obiectivității. Și dacă există o subiectivitate reală, trebuie să existe și o obiectivitate reală. Pe de altă parte, nu îi este ușor să explice cum poate avea contingența vreun loc în sistemul idealismului absolut. Și este de înțeles aici faptul că putem discerne o tendință accentuată de a adopta o poziție platonică prin distincția între interiorul naturii, ca să spunem așa, structura sa rațională sau reflecția Ideii, și exteriorul său, aspectul său contingent, și prin mazilirea acesteia din urmă în sfera iraționalului și irealului. Trebuie într-adevăr să existe o natură obiectivă. Căci Ideea trebuie să capete forma obiectivității. Și nu poate exista o natură obiectivă fără contingență. Însă filosoful nu poate asimila acest fapt, nu poate decât să-l constate ca existând și ca trebuind să existe. Și profesorul Hegel are înclinația de a respinge ca fiind irațional și astfel ca ireal ceea ce nu poate asimila. Pentru că ceea ce este rațional este real și ceea ce este real este rațional. Este limpede că odată ce contingența a fost acceptată, Hegel este silit fie să accepte un anume gen de dualism, fie să treacă peste elementul contingent din natură ca și cum nu ar fi „realmente real".

W, IX, p. 63-64; *E*, 250. [*Enciclopedia* II, trad. rom., p. 32]

W, VI, p. 147; *E*, 193. [*Enciclopedia* II, trad. rom., p. 25]

Însă oricum ar sta lucrurile în această privință, natura, în măsura în care poate fi abordată de filosof, „trebuie considerată ca un *sistem de trepte*, fiecare din ele născându-se în chip necesar din cealaltă".[1] Însă trebuie să fie limpede că acest sistem de etape sau niveluri ale naturii este o dezvoltare dialectică de concepte și nu o istorie empirică a naturii. Este oarecum amuzant să-l găsim aici pe Hegel respingând ipoteza evoluționistă într-o manieră elegantă.[2] În orice caz, o ipoteză fizică de genul celei evoluționiste este irelevantă pentru filosofia naturii așa cum o vede Hegel. Pentru că ea introduce ideea de succesiune temporală care nu are nici un loc în deducția dialectică a nivelurilor naturii. Dacă Hegel ar fi trăit în epoca în care ipoteza evoluționistă ajunsese deja să fie larg acceptată, ar fi putut să spună „Ei bine, îndrăznesc să spun că m-am înșelat cu privire la evoluție. Dar în orice caz, este o ipoteză empirică și acceptarea sau respingerea ei nu afectează validitatea dialecticii mele."

Așa cum ne puteam aștepta, filosofia naturii a lui Hegel este împărțită în trei secțiuni. În *Enciclopedie* acestea sunt matematica, fizica și fizica organică, în vreme ce în prelegerile despre filosofia naturii sunt numite mecanică, fizică și organică. În ambele cazuri însă Hegel începe cu spațiul, cu ceea ce este cel mai departe de minte sau Spirit, și apoi avansează dialectic până la nivelul organismelor biologice care este cel mai apropiat de Spirit dintre toate nivelurile naturii. Spațiul este exterioritate pură: în organism găsim interioritate. Se poate spune că subiectivitatea își face apariția în organismul animal, deși nu în forma conștiinței de sine. Natura ne aduce până în pragul Spiritului, dar numai până în prag.

Nu are rost să urmărim toate detaliile filosofiei hegeliene a naturii. Dar trebuie spus că Hegel nu încearcă să refacă munca omului de știință folosind o metodă filosofică proprie. Ci este mai degrabă interesat să descopere în natură, așa cum o cunoaștem prin observație și experiment, exemplificarea unui tipar rațional dinamic. Acest interes duce uneori la încercări bizare de a arăta că fenomenele naturale sunt ceea ce sunt, sau ceea ce crede Hegel că sunt, pentru că așa este rațional sau pentru că așa este cel mai bine. Și ne putem foarte ușor îndoi de valoarea acestui gen de fizică speculativă sau superioară, așa cum ne putem amuza de tendința filosofului de a privi știința empirică oarecum de sus, de pe o poziție superioară. Dar trebuie subliniat că Hegel acceptă știința empirică, chiar dacă uneori susține anumite puncte de vedere cu privire la subiecte controversate care nu sunt în sprijinul reputației sale. Este mai mult o chestiune de potrivire a faptelor într-o schemă conceptuală decât de a pretinde deducția faptelor într-o manieră pur *a priori*.

---

[1] *W*, VI, p. 149; *E*, 194. [*Enciclopedia* II, trad. rom., p. 29]

[2] *W*, IX, p. 59-62; *E*, 249.

4. „Absolutul este spiritul; aceasta este cea mai înaltă definiție a absolutului. – A găsi această definiție și a înțelege sensul și conținutul ei a fost, se poate spune, tendința absolută a întregii culturi și filosofii; către punctul acesta s-a îndreptat stăruința întregii religii și științe."[1] Absolutul în sine este Spirit, dar este Spirit mai degrabă potențial decât actual.[2] Absolutul pentru sine, natura, este Spirit, dar este „Spiritul înstrăinat de sine";[3] în limbajul religios este, așa cum spune Hegel, Dumnezeu în înstrăinarea sa. Spiritul începe să existe ca atare numai odată ce ajungem la spiritul omenesc, care este studiat de Hegel în cea de-a treia parte a sistemului său, filosofia Spiritului.

Filosofia Spiritului are și ea, dacă mai e nevoie să spunem, trei părți principale sau subdiviziuni. „Primele două părți ale teoriei spiritului cuprind spiritul finit",[4] în vreme ce a treia parte se ocupă de Spiritul absolut, *Logosul* în existența sa concretă de Gândire care se gândește pe sine. În această secțiune vom discuta numai despre prima parte, pe care Hegel o intitulează „Spiritul subiectiv".

Această primă parte a filosofiei Spiritului este împărțită la rândul său, potrivit schemei dialectice universale a lui Hegel, în trei părți subordonate. Sub denumirea de antropologie el tratează despre suflet (*Seele*) ca subiect care percepe și simte. Sufletul este elementul de tranziție, ca să spunem așa, de la natură la Spirit. Pe de o parte, el dezvăluie idealitatea naturii, iar pe de altă parte este „numai *somnul* spiritului".[5] Adică se bucură de simțământul de sine (*Selbstgefühl*), dar nu de conștiința de sine reflectivă. Este scufundat în particularitatea propriilor sale simțăminte. Și este real tocmai în măsura în care este întrupat, trupul fiind exterioritatea sufletului. În organismul omenesc trupul și sufletul constituie aspectul exterior și cel interior.

De la conceptul de suflet luat în acest sens restrâns, Hegel trece la fenomenologia conștiinței, rezumând unele dintre temele tratate deja în *Fenomenologia Spiritului*. Sufletul din secțiunea dedicată antropologiei era spiritul subiectiv văzut la cel mai de jos nivel al său, ca o unitate încă nediferențiată. La nivelul conștiinței însă, spiritul subiectiv se confruntă cu un obiect, mai întâi cu un obiect privit ca exterior și independent față de subiect, iar apoi, în conștiința de sine, se confruntă cu sine însuși. În cele din urmă, subiectul este descris ca ridicându-se la conștiința de sine universală

---

1 *W*, VI, p. 228; *E*, 302. [*Enciclopedia științelor filozofice*, III, *Filosofia spiritului*, trad. D. D. Roșca, Editura ARPR, București, 1962, p. 27]

2 Ideea logică, în sens strict, este categoria Spiritului, a Gândirii care se gândește pe sine, nu Spiritul potențial.

3 *W*, IX, p. 50; *E*, 247. [*Enciclopedia* II, trad. rom., p. 22]

4 *W*, VI, p. 229; *E*, 305. [*Enciclopedia* III, trad. rom., p. 32]

5 *W*, VI, p. 232; *E*, 309.

unde recunoaşte alte euri ca fiind atât deosebite de sine cât şi una cu sine. Aşadar, aici conştiinţa (adică conştiinţa cu privire la ceva exterior subiectului) şi conştiinţa de sine sunt unite pe un nivel superior.

Cea de-a treia secţiune a filosofiei Spiritului subiectiv este intitulată „mintea" sau „spiritul" (*Geist*) şi tratează despre puterile sau modurile generale în care acţionează spiritul finit ca atare. Aici nu ne mai ocupăm cu spiritul adormit, „sufletul" din secţiunea dedicată antropologiei, şi nici cu eul sau subiectul în relaţie cu un obiect, ca în fenomenologie. Ne-am întors de la spiritul finit ca element al unei relaţii la spiritul în sine, însă la un nivel superior celui al sufletului. Într-un anumit sens, ne ocupăm mai degrabă cu psihologia decât cu fenomenologia conştiinţei. Dar aceasta nu este psihologia empirică, ci o deducţie dialectică a conceptelor etapelor care se succed logic în activitatea spiritului finit văzut în sine.

Hegel studiază activitatea spiritului finit sau minţii în ambele sale aspecte, atât teoretic cât şi practic. Sub aspect teoretic, el discută, de pildă, despre intuiţie, memorie, imaginaţie şi gândire, în vreme ce sub aspect practic discută despre sentiment, impuls şi voinţă. Iar concluzia sa este aceea că „adevărata voinţă liberă autentică este unitatea spiritului teoretic şi al celui practic; – *voinţă liberă, care este pentru sine ca voinţă liberă*".[1] El vorbeşte aici, firește, de voinţa care este conştientă de libertatea sa. Şi aceasta este „*voinţă* ca *inteligenţă* liberă".[2] Putem spune deci despre conceptul Spiritului în sine că este conceptul voinţei raţionale (*der vernünftige Wille*).

Însă „părţi întregi de lume, Africa şi Orientul, nu au avut niciodată această idee şi nu o au încă; grecii şi romanii, Platon şi Aristotel, tot astfel stoicii, nu au avut-o; ei ştiau doar, dimpotrivă, că omul este cu adevărat liber numai în virtutea naşterii (ca cetăţean atenian, spartan, etc.), sau datorită tăriei de caracter, educaţiei, filosofiei (înţeleptul este liber chiar dacă e sclav şi în lanţuri). Ideea aceasta a intrat în lume prin creştinism, după care individul *ca atare* are o valoare *infinită* ... ceea ce înseamnă că omul *în sine* este destinat la cea mai înaltă libertate."[3] Această idee a realizării libertăţii joacă un rol crucial în filosofia istoriei a lui Hegel.

5. Am văzut că Absolutul în sine se obiectifică sau se exprimă pe sine în natură. Şi tot aşa Spiritul în sine se obiectifică sau se exprimă pe sine ieşind, ca să spunem aşa, din starea sa de nemijlocire. Astfel ajungem la sfera „Spiritului obiectiv", cea de-a doua secţiune principală a filosofiei Spiritului.

---

[1] *W*, X, p. 379; *E*, 481. [*Enciclopedia* III, trad. rom., p. 311]
[2] *Ibid.* [*Enciclopedia* III, p. 312]
[3] *W*, X, p. 380; *E*, 482. [*Enciclopedia* III, p. 312-313]

Prima etapă în evoluția Spiritului obiectiv este sfera dreptului (*das Recht*). Persoana, subiectul individual conștient de libertatea sa, trebuie să-și manifeste exterior natura sa ca spirit liber; el trebuie „să-și dea o sferă exterioară libertății sale".[1] Și face acest lucru manifestându-și voința în domeniul lucrurilor materiale. Adică el își manifestă voința liberă însușindu-și sau utilizând efectiv lucrurile materiale. Statutul de persoană conferă capacitatea de a avea și de a exercita drepturi, cum ar fi dreptul la proprietate. Un lucru material, tocmai pentru că este material și nu spiritual, nu poate ava drepturi: este doar un instrument pentru manifestarea voinței raționale. Prin faptul de a fi luat în posesie și folosit, este dezvăluită de fapt natura ne-personală a lucrului și menirea sa este împlinită. Într-un anumit sens, lucrul este înnobilat prin punerea lui în relație cu o voință rațională.

O persoană devine proprietarul unui lucru nu printr-o simplă exercitare interioară a voinței, ci prin însușirea propriu-zisă a lucrului respectiv, prin punerea în el, ca să spunem așa, a propriei voințe.[2] Dar persoana își poate de asemenea retrage voința din lucrul respectiv, înstrăinându-l. Și aceasta se poate întâmpla pentru că lucrul îi este exterior. De pildă, un om poate renunța la dreptul său de proprietate asupra unei case. Poate de asemenea renunța la dreptul de proprietate asupra muncii sale pentru o perioadă limitată de timp și cu un anumit scop. Și atunci munca sa poate fi privită ca ceva exterior sieși. Dar nu-și poate înstrăina libertatea totală abandonându-se ca sclav. Căci libertatea sa totală nu este și nu poate fi considerată propriu-zis ceva exterior lui însuși. Și nici conștiința sa morală sau credința religioasă nu pot fi considerate ceva exterior.[3]

În evoluția dialectică oarecum stranie pe care o înfățișează Hegel conceptul înstrăinării proprietății ne conduce la conceptul de contract (*Vertrag*). Este adevărat că înstrăinarea proprietății poate să capete și forma retragerii voinței individului dintr-un lucru, ca să spunem așa, lăsând astfel lucrul respectiv fără proprietar. Eu aș putea să

---

1 *W*, VII, p. 94; R, 41. Litera *R* indică *Filosofia dreptului*. Numărul care urmează după *R* indică secțiunea din care este citatul. În referințele la *R*, termenul „adăugire" se referă la adăugirile făcute de Hegel textului original. În traducerea profesorului T.M. Knox aceste adăugiri sunt așezate după textul original. [*Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului*, trad. Virgil Bogdan și Constantin Floru, Editura ARPR, București, 1969, p. 69]

2 Hegel vorbește de dreptul la proprietate *in abstracto*. E inutil să mai adăugăm că odată cu introducerea conceptului de societate, aria împroprietăririlor legitime este restrânsă.

3 Această afirmație se referă la credința religioasă așa cum există înlăuntrul individului. Dar într-o societate organizată omul nu poate pretinde inviolabilitatea pentru manifestarea exterioară a credinței sale religioase atunci când o astfel de manifestare este dăunătoare pentru societate.

înstrăinez astfel o umbrelă. Dar suntem astfel încă în sfera conceptului abstract de proprietate. Avansăm dincolo de această sferă numai odată cu introducerea conceptului de unitate a două sau mai multe voințe individuale cu privire la proprietate, adică dezvoltând conceptul de contract. Atunci când un individ dă, vinde sau schimbă ceva prin acord, sunt unite două voințe. Dar el poate de asemenea să cadă de acord cu una sau mai multe persoane pentru a poseda și folosi o anumită proprietate în comun și pentru un scop comun. Iar aici devine mai limpede uniunea voințelor, mediată de un lucru exterior.

Însă, deși contractul se bazează pe o uniune a voințelor, nu există, firește, nicio garanție că voințele particulare care au încheiat contractul vor rămâne unite. În acest sens, uniunea voințelor într-o voință comună este contingentă. Și conține în sine posibilitatea propriei sale negații. Iar această negație se actualizează sub forma nedreptății. Conceptul de nedreptate trece însă prin mai multe faze; Hegel discută pe rând despre nedreptatea civilă (care este rezultatul interpretării greșite a drepturilor altei persoane și nu a unei rele intenții sau a lipsei de respect față de aceste drepturi), frauda, crima și violența. Noțiunea de crimă îl conduce la tema pedepsei pe care o interpretează ca pe o anulare a nedreptății, o anulare care se consideră că este cerută chiar de către voința implicită a criminalului însuși. Potrivit lui Hegel, un criminal nu trebuie să fie tratat ca un animal căruia trebuie să i se curme viața sau care trebuie eliminat. Ca o ființă rațională liberă, acesta consimte implicit și chiar cere anularea crimei sale prin intermediul pedepsei.

Este ușor de observat cum Hegel ajunge de la conceptul de contract la acela de nedreptate. Căci contractul, ca un act liber, implică posibilitatea violării sale. Dar nu este la fel de ușor de observat cum conceptul de nedreptate poate fi privit în mod rezonabil ca fiind unitatea, pe un plan superior, a conceptului de proprietate și a celui de contract. Cu toate acestea, este limpede că dialectica lui Hegel are adeseori forma unei înșiruiri de reflecții raționale, înșiruire în cadrul căreia o idee conduce mai mult sau mai puțin firesc la o alta, decât aceea a unei înșiruiri de deducții stricte și necesare. Și chiar dacă el persistă în evidențierea acestei scheme triadice uniforme, nu există prea multe motive pentru a insista asupra acesteia.

6. În nedreptate există o opoziție între voința particulară și voința universală, principiul dreptății, care este implicit în voința comună exprimată prin contract. Acest lucru este valabil cel puțin în ceea ce privește nedreptatea care îmbracă forma crimei. Voința particulară neagă dreptatea și prin aceasta neagă conceptul sau noțiunea de voință, care este universală, voința liberă rațională ca atare. Așa cum am văzut, pedeapsa este negația acestei negații. Dar pedeapsa este exterioară, în sensul că este aplicată de o autoritate exterioară. Opoziția sau negația poate fi depășită adecvat numai atunci

când voința particulară este pusă în armonie cu voința universală, adică atunci când devine ceea ce ar trebui să fie, adică când este pusă în acord cu conceptul de voință ridicat dincolo de simpla particularitate și egoism. O astfel de voință este voința morală. Suntem astfel împinși să facem trecerea de la dreptate la morală (*Moralität*).

Este important de observat că termenul „morală" este folosit de Hegel într-un sens mult mai restrâns decât cel obișnuit. Este adevărat că în limbajul comun termenul poate fi folosit într-o varietate de feluri. Dar atunci când ne gândim la morală, de regulă ne gândim la îndeplinirea unor datorii pozitive, în special într-un context social, în vreme ce Hegel urcă de la datoriile particulare la familie, de exemplu, sau la stat, și folosește termenul pentru a da nume „unei determinații a voinței, (*Willensbestimmtheit*) întrucât ea se găsește în *interiorul* voinței în genere".[1] Voința morală este voința liberă care s-a întors asupra sa însăși, adică cea care este conștientă de sine ca voință liberă și care nu se recunoaște decât pe sine și nici o altă autoritate exterioară ca principiu al acțiunilor sale. Ca atare, voința este văzută ca fiind „infinită" sau universală, nu doar în sine, ci și pentru sine. „Punctul de vedere moral este punctul de vedere al voinței, întrucât ea nu este numai *în sine*, ci este *pentru sine infinită*."[2] Este voința conștientă de sine ca sursă a propriului său principiu al acțiunii într-un mod neîngrădit. Hegel introduce totuși în treacăt tema obligației sau a imperativului (*Sollen*). Căci voința văzută ca o voință particulară finită poate să nu fie în acord cu voința văzută ca universală; și ceea ce este voit de cea din urmă apare astfel celei dintâi ca o cerință sau obligație. În plus, așa cum vom vedea de îndată, el discută despre acțiune din punctul de vedere al responsabilității subiectului pentru acțiunile sale. Însă în discuția despre morală el este interesat de autonomia voinței libere sub aspectul său subiectiv, adică este interesat de aspectul pur formal al moralei (în sensul mai larg al termenului).

Această tratare pur formală a moralei este, firește, o moștenire nefericită a filosofiei kantiene. Așadar este cu atât mai important să înțelegem că morala, așa cum folosește Hegel aceste termen, este un concept unilateral în care mintea nu poate să-și găsească odihna. E limpede că intenția lui nu este aceea de a sugera că morala este o chestiune care ține doar de „interioritate". Dimpotrivă, intenția lui este de a arăta că un concept pur formal al moralei este inadecvat. Și putem spune deci că el tratează etica kantiană ca pe un moment unilateral în dezvoltarea dialectică a conștiinței morale depline. Deci dacă folosim termenul „morală" pentru a ne referi la întreaga viață morală a omului, ar fi incorect să spunem că Hegel îl ia într-un sens exclusiv formal

---

[1] *W*, X, p. 392; *E*, 503. [*Enciclopedia* III, trad. rom., p. 326]

[2] *W*, VII, p. 164; *R*, 105. [*Filosofia dreptului*, trad. rom., p. 131]

și „intern" sau subiectiv. Căci nu face deloc acest lucru. În același timp, se poate argumenta că în trecerea de la morala în sens restrâns (*Moralität*) la viața morală concretă (*Sittlichkeit*) sunt omise sau cel puțin trecute cu vederea unele elemente importante ale conștiinței morale.

Voința subiectivă se exteriorizează pe sine prin acțiune. Însă voința liberă, ca voință auto-determinată, are dreptul de a privi ca fiind propriile sale acțiuni, pentru care poate fi trasă la răspundere, numai acele acte care stau în anumite relații cu ea. Așadar, putem spune că Hegel ridică următoarea întrebare: pentru ce acțiuni poate fi trasă la răspundere în mod legitim o persoană? Trebuie să ne reamintim însă că Hegel se referă la caracteristicile formale generale ale acțiunilor și că nu este interesat în acest stadiu de o specificare a datoriilor morale concrete ale unei persoane. În această privință, o persoană poate fi considerată responsabilă atât pentru acțiunile rele cât și pentru cele bune. Hegel trece, ca să spunem așa, dincolo de distincția între acțiuni bune și acțiuni rele către caracteristici ale acțiunii care ne permit să spunem că o persoană a acționat moral sau imoral.

În primul rând, orice schimbare sau modificare pe care o realizează subiectul în lume poate fi numită „fapta" sa (*Handlung*). Însă el are dreptul de a recunoaște ca „acțiune" a sa (*That*) numai acea faptă care a fost scopul (*Vorsatz*) voinței sale. Lumea exterioară este sfera contingenței și eu nu mă pot considera responsabil pentru consecințele imprevizibile ale acțiunii mele. De aici nu decurge, firește, că pot să dezavuez toate consecințele acesteia. Căci unele consecințe sunt pur și simplu forma exterioră pe care acțiunea mea o capătă în mod necesar și ele trebuie să fie socotite ca fiind cuprinse în scopul meu. Dar ar fi contrar ideii de voință liberă care se auto-determină să mă consider responsabil pentru consecințele imprevizibile sau schimbările din lume care sunt într-un anumit sens provocate de mine, dar care nu au fost cu siguranță cuprinse în scopul meu.

Scopul este astfel prima etapă a moralei. Cea de-a doua este intenția (*Absicht*) sau, mai precis, intenția și prosperitatea sau bunăstarea (*das Wohl*). Se poate spune că noi folosim de regulă termenii „scop" și „intenție" ca fiind sinonimi. Hegel face însă o distincție între aceștia. Dacă apropii un chibrit aprins de un material inflamabil care se află în vatra șemineului, consecința naturală și previzibilă a acțiunii mele este aprinderea focului. Scopul meu a fost să aprind focul. Dar nu ar trebui să realizez această acțiune decât în vederea unui scop intenționat, cum ar fi acela de a mă încălzi, sau de a alunga umezeala din cameră. Iar intenția mea este relevantă pentru caracterul moral al acțiunii. Nu este însă, firește, singurul factor relevant. Hegel este departe de a spune că orice fel de acțiune este legitimă dacă intenția este bună. Însă intenția este totuși un moment sau un factor relevant în morală.

Hegel presupune că intențiile vizează prosperitatea sau bunăstarea. Și insistă că agentul moral are dreptul de a-și căuta propria bunăstare, satisfacerea nevoilor sale ca ființă umană. Firește că el nu vrea să sugereze prin asta că egoismul este norma sau morala. Dar în momentul de față discutăm despre morală separat de cadrul și expresia sa socială. Și atunci când Hegel insistă că omul are dreptul să-și caute propria sa bunăstare, el vrea să spună că satisfacerea nevoilor unei persoane ca ființă umană aparține moralei și nu este opusă acesteia. Cu alte cuvinte, el apără un punct de vedere cuprins în etica greacă din antichitate așa cum apare la Aristotel și respinge teza kantiană potrivit căreia un act își pierde valoarea morală dacă este realizat din înclinație. În opinia sa, este complet greșit să presupunem că morala constă dintr-un război permanent împotriva înclinațiilor și impulsurilor naturale.

Dar deși individul este îndreptățit să-și urmărească propria bunăstare, morala nu se reduce doar la voința particulară care-și caută binele său particular. Dar în același timp, această idee trebuie să fie totuși păstrată și nu pur și simplu negată. Deci trebuie să trecem la ideea voinței particulare care se identifică pe sine cu voința rațională și deci universală și care țintește la bunăstarea universală. Iar unitatea voinței particulare cu conceptul voinței în sine (adică cu voința rațională ca atare) este binele (*das Gute*), care poate fi descris ca „libertatea *realizată, scopul final absolut al lumii*".[1]

Voința rațională ca atare este adevărata voință a omului, voința sa ca ființă liberă, rațională. Iar nevoia de a supune voința sa particulară, voința care îi aparține ca fiind un anumit individ, voinței raționale (sinelui său adevărat, am putea spune) se înfățișează ca o datorie sau obligație. Așadar, în măsura în care morala trece dincolo de toate datoriile concrete pozitive, putem spune că datoria trebuie îndeplinită de dragul ei înseși. Omul trebuie să supună voința sa particulară voinței universale, care este voința sa adevărată sau reală; și trebuie să facă acest lucru pur și simplu pentru că asta este datoria sa. Este limpede însă că aceasta nu ne spune nimic cu privire la ceea ce ar trebui să facă el în particular. Putem spune doar că voința bună este determinată de către siguranța lăuntrică a subiectului care este conștiința (*Gewissen*). „Cugetul exprimă absoluta justețe a conștiinței-de-sine subiective, anume de a ști *în sine* și *din sine* însuși ce este drept și datorie și de a nu recunoaște nimic decât ceea ce el știe astfel a fi binele, totodată cu pretenția că ceea ce el știe și vrea în acest fel este într-adevăr drept și datorie."[2]

Hegel include astfel în doctrina sa asupra moralei ceea ce s-ar putea numi insistența protestantă asupra interiorității și asupra autorității absolute a conștiinței. Dar

---

[1] *W*, VII, p. 188; *R*, 129. [*Filosofia dreptului*, trad. rom., p. 152]

[2] *W*, VII, p. 196-197; *R*, 137. [*Filosofia dreptului*, trad. rom., p. 160]

subiectivismul și interioritatea pură îi repugnă lui Hegel. Astfel că el adaugă imediat că a te sprijini doar pe o conștiință pur subiectivă înseamnă a face un lucru potențial rău. Dacă el s-ar fi mulțumit aici să spună despre conștiința unei persoane că poate greși și că este nevoie de o anumită normă sau standard obiectiv, ar fi expus o poziție familiară și ușor de înțeles. Dar el lasă impresia că încearcă să stabilească o legătură între interioritatea morală pură și răutate, cel puțin ca o legătură posibilă. Lăsând însă deoparte această exagerare, ideea sa principală este aceea că noi nu putem da un conținut precis moralei la nivelul interiorității morale pure. Pentru a face acest lucru trebuie să revenim la ideea de societate organizată.

Conceptul de drept abstract și acela de morală sunt astfel pentru Hegel concepte unilaterale care trebuie unite pe un nivel superior în conceptul vieții morale (*die Sittlichkeit*). Cu alte cuvinte, în dezvoltarea dialectică a sferei Spiritului obiectiv aceste concepte se dezvăluie pe ele însele ca momente sau etape în evoluția conceptului eticii propriu-zise, etape care trebuie să fie în același timp negate, păstrate și depășite.

Etica propriu-zisă este pentru Hegel etica socială. Datoriile individului sunt specificate de poziția pe care o ocupă în societate. Deci etica socială este sinteza sau unitatea pe un nivel superior a conceptelor unilaterale de drept și morală.

7. Hegel abordează viața concretă a omului deducând cele trei momente ale ceea ce el numește „substanța etică" (*die sittliche Substanz*). Acestea sunt familia, societatea civilă și statul. Ne-am putea aștepta poate ca el să discute în acest context social despre datoriile concrete ale individului. În realitate însă el studiază esența familiei, a societății civile și a statului pentru a arăta cum fiecare dintre aceste concepte trece pe rând în următorul. Nu este necesar, observă el, să adăugăm că omul are cutare sau cutare datorii față de familie sau față de stat. Căci acest lucru va reieși cu prisosință dintr-un studiu al naturii sau esenței acestor societăți de indivizi. În orice caz, nu-i putem cere lui Hegel să formuleze o listă a datoriilor particulare pe care le are un individ. El este interesat numai de universal, de dezvoltarea dialectică a conceptelor, și nu de a da lecții de morală.

Familia, primul moment al „substanței etice" sau uniunea subiectivității și obiectivității morale, este văzută drept „spiritul etic nemijlocit sau *natural*".[1] În sfera socială spiritul omenesc care apare, ca să spunem așa, din propria sa interioritate, se obiectivează pe sine mai întâi de toate în familie. Aceasta nu înseamnă că pentru Hegel familia este o instituție tranzitorie care dispare atunci când alte tipuri de societăți sau asociații și-au atins dezvoltarea deplină. Ci înseamnă că familia este logic anterioară

---

[1] *W*, VII, p. 237; *R*, 157. [*Filosofia dreptului*, trad. rom., p. 193]

societății în măsura în care ea reprezintă universalul în primul său moment de nemijlocire din punct de vedere logic. Membrii familiei sunt considerați ca unul, uniți în primul rând de sentiment, adică de iubire.[1] Familia este ceea ce am putea numi o totalitate a sentimentului. Ea este, ca să spunem așa, o singură persoană a cărei voință se manifestă prin proprietate, proprietatea comună a familiei.

Dar dacă vedem familia în acest fel, trebuie să adăugăm că ea conține în sine sămânța propriei sale disoluții. În familie, văzută ca o totalitate a sentimentului și ca reprezentând momentul universalității, copiii există doar ca membri. Ei sunt, firește, persoane individuale, dar sunt astfel *în* sine și nu *pentru* sine. Însă odată cu trecerea timpului ei ies din unitatea familiei și trec la condiția de persoane de sine stătătoare, fiecare având propriile sale scopuri în viață și așa mai departe. Este ca și cum particularii ies din universalitatea familiei și se afirmă pe ei înșiși ca particulari.

Ideea de unitate relativ nediferențiată a familiei care se destramă prin apariția particularității nu este în ea însăși, firește, totuna cu ideea de societate. Ci este mai degrabă ideea de disoluție sau negare a unei societăți. Dar această negare este ea însăși negată sau depășită în ceea ce Hegel numește „societatea civilă" (*die bürgerliche Gesellschaft*) care reprezintă cel de-al doilea moment din dezvoltarea eticii sociale.

Pentru a lămuri ceea ce înțelege Hegel prin societatea civilă putem să ne închipuim mai întâi o pluralitate de indivizi care își urmărește fiecare propriile sale scopuri și acționează pentru a-și satisface propriile nevoi. Apoi trebuie să-i concepem ca asociindu-se sub forma unei organizații economice pentru a-și atinge mai bine scopurile. Aceasta implică diviziunea socială a muncii și apariția claselor economice și a corporațiilor. Mai departe, o organizație economică de acest gen are nevoie, pentru stabilitatea sa, de instituția legii și de mașinăria aparatului juridic care veghează la respectarea acesteia, tribunale, magistratură și poliție.

Cum Hegel vede organizarea politică și guvernământul ca ținând de stat și nu de societatea civilă, am puteam fi înclinați să spunem că aceasta din urmă nu ar putea exista niciodată. Dar cum ar putea exista legi și cum ar putea fi administrată justiția dacă nu într-un stat? Răspunsul este, firește, acela că nu s-ar putea altfel. Dar Hegel nu este interesat să susțină că societatea civilă a existat vreodată în forma precisă în care o descrie el. Căci conceptul de societate civilă este pentru el un concept unilateral și inadecvat de stat. Este statul văzut ca *„stat exterior"*.[2] Adică este statul a cărui natură esențială a fost omisă.

---

[1] Evident, Hegel nu este atât de naiv încât să susțină că este un fapt empiric acela că fiecare familie este unită prin iubire. El vorbește de conceptul sau esența ideală a familiei, de ceea ce ar trebui să fie.

[2] *W*, X, p. 401; *E*, 523. [*Enciclopedia* III, trad. rom., p. 336]

Cu alte cuvinte, Hegel este preocupat de dezvoltarea dialectică a conceptului de stat. Apoi el merge mai departe și ia cele două concepte unilaterale de societate arătând cum amândouă reprezintă idei care se unesc pe un plan superior în conceptul de stat. Familia, desigur, se păstrează în cadrul statului. La fel se întâmplă și cu societatea civilă. Căci și ea reprezintă un aspect al statului, chiar dacă este doar unul parțial. Dar nu decurge că acest aspect, luat separat și numit „societate civilă" a existat vreodată ca atare. Dezvoltarea dialectică a conceptului de stat este o dezvoltare conceptuală. Ea nu este echivalentă cu afirmația că, istoric vorbind, mai întâi a existat familia, apoi societatea civilă, apoi statul, ca și cum aceste concepte ar fi reciproc exclusive. Dacă îl interpretăm pe Hegel în acest fel, vom fi înclinați probabil să credem că el vrea să ofere o teorie pe de-a-ntregul totalitară asupra statului, opusă de pildă, genului de teorie avansată de Herbert Spencer care corespunde, mai mult sau mai puțin, cu anumite modificări importante, conceptului de societate civilă. Dar deși Hegel ar fi privit cu siguranță teoria lui Spencer ca fiind complet nepotrivită, el a considerat că momentul particularității, reprezentat de conceptul de societate civilă se păstrează, și nu este pur și simplu eliminat, din cadrul statului.

8. Familia reprezintă momentul universalității în sensul de unitate nediferențiată. Societatea civilă reprezintă momentul particularității. Statul reprezintă unitatea universalului cu particularul. În locul unității nediferențiate găsim la nivelul statului universalitatea diferențiată, adică unitatea în diferență. Și în loc de simpla particularitate pură[1] găsim identificarea voinței particulare cu cea universală. Cu alte cuvinte, în stat conștiința de sine s-a ridicat la nivelul conștiinței de sine universale. Individul este conștient de sine ca membru al totalității unde sinele său nu este anulat ci împlinit. Statul nu este un universal abstract opus membrilor săi: el există în și prin ei. Și în același timp, prin participare la viața statului membrii acestuia se ridică dincolo de simpla lor particularitate. Cu alte cuvinte, statul este o unitate organică. Este un universal concret, care există în și prin particularii care sunt distincți unii de alții și în același timp sunt unul.

Statul este considerat „substanța etică ajunsă la *conștiința-de-sine*".[2] El este „spiritul etic, ca voință substanțială *revelată*, lămurită sie însești, care se gândește și se cunoaște

---

[1] A vorbi de societatea civilă ca reprezentând „simpla particularitate" poate fi, dintr-un anumit punct de vedere, o exagerare. Pentru că în cadrul societății civile antagonismele care decurg din apariția și afirmarea de sine a particularilor sunt parțial depășite prin formarea corporațiilor asupra cărora Hegel pune un accent special. Însă uniunea voințelor membrilor unei corporații care caută atingerea unui țel comun are de asemenea o universalitate limitată și pregătește calea pentru trecerea la conceptul statului.
W, X, p. 409. *E*, 535. [*Enciclopedia* III, trad. rom., p. 344]

pe sine și care aduce la îndeplinire ceea ce ea știe și în măsura în care o știe". [1] Statul este realitatea voinței raționale când aceasta s-a ridicat la nivelul conștiinței de sine universale. Este astfel expresia cea mai înaltă a Spiritului obiectiv. El sintetizează și continuă momentele anterioare din dezvoltarea acestei sfere. De pildă, drepturile sunt statornicite și păstrate ca expresie a voinței raționale universale. Iar morala își capătă conținutul. Adică datoriile unui individ sunt determinate de poziția pe care o ocupă în organismul social. Aceasta nu înseamnă, firește, că omul are datorii numai față de stat, nu și față de familie. Căci familia nu este anulată în cadrul statului: ea este un moment esențial, chiar dacă subordonat, în viața statului. Și nu se poate spune nici că Hegel vrea să sugereze că datoriile unui individ sunt determinate o dată pentru totdeauna de o poziție socială neschimbătoare. Căci deși el insistă asupra ideii că bunăstarea întregului organism social este cea mai importantă, accentuează de asemenea faptul că principiul libertății individuale și deciziei personale nu este anihilat, ci păstrat în cadrul statutului. Teoria „poziția mea socială și datoriile ei", pentru a folosi expresia celebră a lui Bradley, nu implică acceptarea unui soi de sistem al castelor sociale.

Nu se poate nega, într-adevăr, faptul că Hegel vorbește despre stat în termeni foarte exaltați. El chiar îl numește, de pildă, „acest Dumnezeu real". [2] Dar trebuie să ținem seama de mai multe elemente. În primul rând, statul, ca Spirit obiectiv, este în mod necesar de natură „divină", într-un anumit sens. Și așa cum Absolutul însuși este identitatea în diferență, la fel este și statul, chiar dacă pe o scară mai restrânsă. În al doilea rând, este esențial să ne amintim că Hegel vorbește peste tot de conceptul de stat, de esența sa ideală. El nu vrea să sugereze că statele istorice sunt imune în fața criticilor. Ba chiar spune explicit că nu este așa. „Statul nu este o operă a artei, el se află în lume, așadar în sfera voinței arbitrare, a accidentului și a greșelii; o conduită rea îl poate desfigura sub multe laturi. Totuși chiar omul cel mai urât, criminalul, un bolnav sau un schilod este încă un om care trăiește; afirmativul din el, viața, subzistă cu tot defectul, și de acest afirmativ este vorba aici." [3]

În al treilea rând, nu trebuie să uităm insistența lui Hegel asupra faptului că statul matur sau pe deplin dezvoltat conservă principiul libertății private în sensul obișnuit. El susține într-adevăr că voința statului trebuie să triumfe asupra voinței particulare atunci când acestea intră în conflict. Și în măsura în care voința statului, voința generală sau universală, este pentru el într-un anumit sens „adevărata" voință

---

[1] *W*, VII, p. 328; *R*, 257. [*Filosofia dreptului*, trad. rom., p. 277]
[2] *W*, VII, p. 336; *R*, 258, adăugire. [*Filosofia dreptului*, trad. rom., p. 283]
[3] *Ibid.* [*Filosofia dreptului*, trad. rom., p. 284]

a individului, decurge că identificarea intereselor individului cu cele ale statului este totuna cu actualizarea libertății. Căci voința liberă este în mod potențial universală și ca voință universală ea dorește binele general. Există urme puternice ale doctrinei lui Rousseau în teoria politică a lui Hegel. Dar în același timp ar fi nedrept față de Hegel să tragem concluzia, pornind de la stilul bombastic în care vorbește despre stat, că idealul său este un stat totalitar în care libertatea și inițiativa privată sunt reduse la minimum. Dimpotrivă, un stat matur este pentru Hegel unul care asigură o maximă dezvoltare a libertății personale compatibilă cu drepturile suverane ale voinței universale. Astfel, el insistă asupra ideii că deși stabilitatea statului cere ca membrii săi să urmărească scopul universal ca pe propriul lor scop[1] potrivit pozițiilor lor sociale și capacităților lor, ea cere de asemenea ca statul să fie într-un sens autentic mijlocul pentru satisfacerea scopurilor subiective ale membrilor săi.[2] Așa cum am remarcat deja, conceptul societății civile nu se dizolvă pur și simplu în conceptul de stat.

În discuția despre stat Hegel abordează mai întâi constituția politică. În această privință el consideră că monarhia constituțională este cea mai rațională formă de guvernare. Dar privește statul corporatist ca fiind mai rațional decât democrația după modelul englez. Adică susține că cetățenii ar trebui să participe la treburile statului ca membri ai unor întreguri subordonate, corporațiile sau clasele, și nu ca indivizi. Sau, mai precis, reprezentanții ar trebui să reprezinte interesele corporațiilor sau claselor și nu direct ale indivizilor ca atare. Această perspectivă pare să fie cerută de schema dialectică a lui Hegel. Deoarece conceptul de societate civilă, care este conservat la nivelul statului, culminează cu ideea de corporație.

S-a spus adeseori că prin deducerea monarhiei constituționale ca cea mai rațională formă de organizare politică Hegel a canonizat statul prusac din vremea lui. Însă cu toate că se poate ca el să fi ajuns, ca și Fichte, să vadă în Prusia ca cel mai promițător instrument pentru educarea germanilor în spiritul conștiinței de sine politice, simțul său istoric era mult prea puternic pentru a-i permite să presupună că un anumit tip particular de constituție poate fi în mod profitabil adoptat de orice națiune indiferent de istoria, tradițiile și spiritul acesteia. El a vorbit într-adevăr pe larg despre statul rațional, însă era un individ mult prea rezonabil pentru a crede că tuturor națiunilor li se poate impune o singură constituție pentru simplul motiv că ea corespunde cel mai bine cerințelor rațiunii abstracte. „O constituție *s-a dezvoltat* din spirit, *numai* în identitate cu propria dezvoltare a acestuia, și a parcurs, în același timp cu el, treptele

---

[1] Ar trebui să ne amintim că Hegel era parțial preocupat de familiarizarea germanilor cu conștiința de sine politică.

[2] Cf. *W*, VII, p. 344; *R*, 265, adăugire.

de cultură și transformările necesare, în virtutea conceptului său. Spiritul imanent și istoria, – iar istoria nu este de fapt decât istorie a *spiritului*, – sunt cele ce au făcut și fac constituțiile."[1] Și iarăși „Napoleon, de exemplu, a voit să dea spaniolilor o constituție *a priori*, ceea ce însă a mers destul de rău. Căci o constituție nu este doar ceva făurit: ea este ieșită din munca secolelor, este Ideea și conștiința raționalului, în măsura în care aceasta s-a dezvoltat într-un popor... Ceea ce a dat Napoleon spaniolilor era mai rațional decât ceea ce avuseseră ei mai înainte, și totuși ei au respins-o ca pe ceva ce le era străin."[2]

Hegel observă mai departe că dintr-un anumit punct de vedere este inutil să întrebăm dacă monarhia sau democrația este cea mai bună formă de guvernare. Esențial este faptul că orice constituție este unilaterală și inadecvată atâta vreme cât nu întrupează principiul subiectivității (adică principiul libertății individuale) și nu răspunde la cerințele unei „rațiuni dezvoltate".[3] Cu alte cuvinte, o constituție mai rațională înseamnă o constituție mai liberală, cel puțin în sensul că ea trebuie să permită în mod explicit dezvoltarea liberă a personalității individuale și respectarea drepturilor individului. Hegel nu a fost sub nici o formă atât de reacționar pe cât s-a presupus uneori. El nu tânjea după un *ancien régime*.

9. Merită să acordăm atenție concepției generale a lui Hegel cu privire la teoria politică. Insistența lui asupra ideii că filosoful este preocupat de conceptul sau esența ideală a statului poate lăsa impresia că pentru el filosoful este acela care trebuie să le spună politicienilor și oamenilor de stat către ce ar trebui să țintească, schițând mai mult sau mai puțin amănunțit un presupus stat ideal, care ar subzista într-o lume platonică a esențelor. Însă, dacă citim Prefața la *Filosofia dreptului*, îl găsim pe Hegel negând în termeni expliciți ideea că ar fi sarcina filosofului să facă ceva de acest gen. Filosoful urmărește să înțeleagă ceea ce este real și nu să ofere scheme sau panacee politice. Și într-un anumit sens ceea ce este real este trecut. Căci filosofia politică apare în perioada de maturitate a unei culturi, atunci când filosoful încearcă să înțeleagă ceea ce este real, acesta a ajuns deja în trecut și lasă loc unor forme noi. În faimoasele cuvinte ale lui Hegel, „când filosofia își pictează cenușiul ei pe cenușiu, atunci o formă a vieții a îmbătrânit, și cu cenușiu pe cenușiu ea nu poate fi întinerită, ci numai cunoscută; bufnița Minervei nu-și începe zborul decât la căderea serii."[4]

---

[1] *W*, X, p. 416; *E*, 540. [*Enciclopedia* III, trad. rom., p. 350]

[2] *W*, VII, p. 376; *R*, 274, adăugire. [*Filosofia dreptului*, trad. rom., p. 316]

[3] *W*, VII, p. 376; *R*, 273, adăugire. [*Filosofia dreptului*, trad. rom., p. 315]

[4] *W*, VII, p. 36-37; *R*, prefață. Replica la fel de celebră a lui Marx a fost aceea că sarcina filosofului este să schimbe lumea, nu doar să o înțeleagă. [*Filosofia dreptului*, trad. rom., p. 20]

Evident că unii gânditori au crezut că ei trasau un model etern, o esență ideală neschimbătoare. Dar pentru Hegel această credință este greșită. Până și „republica platonică, cea care trece drept imaginea proverbială a unui *ideal gol*, nu a sesizat în esență nimic altceva decât natura etosului grec."[1] La urma urmei, fiecare individ „este, desigur, *un fiu al timpului său* [și] este tot atât de nebunesc a-și închipui că o filosofie trece dincolo de lumea contemporană ei ca și a crede că un individ depășește timpul său..."[2] Exprimarea clară a acestei viziuni constituie, evident, un răspuns pentru cei care iau prea în serios aparenta canonizare de către Hegel a statului prusac. Este foarte greu de acceptat că un om care a înțeles foarte bine că Aristotel, de pildă, a canonizat *polisa* grecească sau orașul-stat într-o vreme în care perioada de glorie a acestei forme de organizare politică intrase deja în declin, a crezut cu adevărat că statul contemporan lui reprezenta forma finală sau culminantă a organizării politice. Și chiar dacă Hegel a crezut acest lucru, nu există nimic în filosofia lui care să întemeieze această prejudecată. Dimpotrivă, ne putem aștepta ca sfera Spiritului obiectiv să continue să se dezvolte atâta vreme cât va dura istoria.

Dată fiind această interpretare a filosofiei sale politice, concluzia firească care poate fi trasă este că, pentru Hegel, filosoful este interesat să expliciteze ceea ce am putea numi idealul operațional al culturii sau națiunii căreia îi aparține. El este un interpret al spiritului timpului său (*der Zeitgeist*). În și prin el idealurile politice ale unei anumite societăți sunt ridicate la nivelul conștiinței reflective. O societate devine conștientă de sine în acest fel numai atunci când a atins maturitatea și privește înapoi, ca să spunem așa, la sine însăși, adică atunci când o formă de viață s-a actualizat deja pe sine și este gata să treacă în alta sau să facă loc alteia.

Fără îndoială, aceasta este, în parte, ceea ce credea Hegel. Mărturie stau observațiile sale cu privire la *Republica* lui Platon. Dar în acest caz, am putea întreba, cum poate el vorbi în același timp despre filosoful politic ca fiind interesat de conceptul sau esența statului?

Cred că răspunsul la această întrebare trebuie dat prin raportare la metafizica lui Hegel. Procesul istoric este actualizarea de sine a Spiritului sau Rațiunii. „Ce este rațional, este real și ce este real, este rațional."[3] Iar conceptul Spiritului este conceptul identității în diferență la nivelul vieții raționale. Așadar, Spiritul obiectiv, care culminează în stat, tinde către manifestarea unei identități în diferență în viața politică. Și aceasta înseamnă că un stat rațional sau matur va uni în sine momentele universalității

---

[1] *W*, VII, p. 33; *R*, prefață. [*Filosofia dreptului*, trad. rom., p. 16-17]
[2] *W*, VII, p. 35; *R*, prefață. [*Filosofia dreptului*, trad. rom., p. 18-19]
[3] *W*, VII, p. 33; *R*, prefață. [*Filosofia dreptului*, trad. rom., p. 17]

și diferenței. Va întrupa conștiința de sine universală sau Voința Generală conștientă de sine. Dar acest lucru se petrece numai în și prin spiritele finite distincte, fiecare dintre acestea având, ca spirit, o valoare „infinită". Deci nici un stat nu poate fi pe deplin matur sau rațional (nu poate fi în acord cu conceptul de stat) până nu reconciliază concepția statului, ca un întreg organic, cu principiul libertății individuale. Iar filosoful, reflectând la organizările politice trecute și prezente, poate discerne în ce măsură acestea se apropie de cerințele statului ca atare. Însă statul ca atare nu este o esență subzistentă, care există într-o lume transcendentă. Ci este *telos*-ul sau scopul mișcării Spiritului sau Rațiunii în viața socială a omului. Filosoful poate discerne acest *telos* în trăsăturile sale esențiale, pentru că el înțelege natura realității. Dar aceasta nu înseamnă că el, ca filosof, se află într-o poziție privilegiată care să-i permită să formuleze profeții sau să le spună oamenilor de stat și politicienilor ce trebuie să facă: „filosofia ajunge la aceasta în orice caz prea târziu."[1] Poate că Platon le-a spus într-adevăr grecilor contemporani cu el cum ar trebui, în opinia lui, să organizeze cetatea-stat. Dar în orice caz, le-a spus prea târziu. Căci forma de viață pe care visa el să o reorganizeze începuse deja să intre în declin și nu mai avea să dureze mult până la decăderea ei. Planurile utopice sunt înfrânte de mersul istoriei.

10. Fiecare stat se află în relație cu alte state ca o entitate individuală suverană și cere recunoașterea sa ca atare. Relațiile reciproce dintre state sunt parțial reglementate prin tratate și prin legile internaționale, care presupun acceptarea lor de către statele respective. Însă dacă statele refuză să accepte aceste legi sau nu mai vor să le accepte, ultimul arbitru în orice dispută este războiul. Căci nu există nici o altă putere suverană mai presus de statele individuale.

Ei bine, dacă spunând acest lucru Hegel ar fi observat pur și simplu un fapt empiric specific relațiilor internaționale din vremea sa, nu s-ar fi putut ridica nici o obiecție. Dar el continuă apoi legitimând războiul ca și cum ar fi o trăsătură esențială a istoriei omenești. Este adevărat că el admite că războiul poate aduce cu sine multă nedreptate, cruzime și risipă. Dar susține că are totuși un aspect etic și că nu ar trebui privit ca „un rău absolut și ca un accident pur exterior".[2] Dimpotrivă, este o necesitate rațională. „Este *necesar* ca ceea ce este finit, posesia și viața, să fie *pus* ca ceva accidental..."[3] Și tocmai acest lucru face războiul. El este văzut ca „stare în care zădărnicia bunurilor și a lucrurilor temporale e luată în serios, în loc să rămână doar o expresie evlavioasă".[4]

---

1 *W*, VII, p. 36; *R*, prefață. [*Filosofia dreptului*, trad. rom., p. 20]
2 *W*, VII, p. 434; *R*, 324. [*Filosofia dreptului*, trad. rom., p. 364]
3 *Ibid.*
4 *Ibid.*

Trebuie observat că Hegel nu spune doar că în război calitățile morale ale omului pot fi manifestate la o scară eroică, ceea ce este în mod evident adevărat. Și nici nu spune doar că războiul ne reamintește caracterul trecător al lucrurilor finite. Ci el spune că războiul este un fenomen rațional necesar. Pentru el războiul este de fapt mijlocul prin care dialectica istoriei reușește, ca să spunem așa, să facă un pas înainte. Previne stagnarea și conservă, cum spune el, sănătatea etică a națiunilor. Este mijlocul principal prin care spiritul unui popor se revigorează sau un organism politic decăzut este înlăturat și face loc unei manifestări mai viguroase a Spiritului. Așadar, Hegel respinge idealul kantian al păcii eterne.[1]

Evident, Hegel nu avea experiența a ceea ce numim astăzi războiul total. Fără îndoială că el avea în minte războaiele napoleoniene și lupta pentru independență a Prusiei. Însă atunci când citim paginile în care vorbește despre război și respinge idealul lui Kant al păcii eterne este dificil să evităm impresia, parțial comică și parțial neplăcută, că este un profesor universitar care romanțează o trăsătură întunecată a istoriei omenești și o împodobește cu zorzoane metafizice.[2]

II. Această discuție despre relațiile internaționale și despre război ca instrument prin care progresează dialectica istorică ne aduce la conceptul de istorie universală al lui Hegel.

Hegel distinge trei mari tipuri ale istoriei sau, mai degrabă, ale istoriografiei. În primul rând există „istoria originală", adică descrierile faptelor, evenimentelor și situațiilor prin care a trecut societatea omenească și pe care istoricul le are în fața ochilor. Istoria lui Tucidide este reprezentativă pentru acest tip. În al doilea rând există „istoria reflectivă". În această categorie intră o istorie generală, care se întinde dincolo de limitele experienței istoricului. Așa este, de pildă, istoria ca disciplină care se predă la școală. În al treilea rând, există „istoria filosofică" sau filosofia istoriei. Această expresie, spune Hegel, „nu înseamnă altceva decât a cuprinde istoria în perspectiva gândirii ei."[3] Dar cu greu se poate susține că această descriere, luată ca atare, are vreo semnificație. Hegel însuși admite că mai trebuie aduse unele lămuriri suplimentare.

A spune că filosofia istoriei este studierea contemplativă a istoriei înseamnă a spune despre contemplație că este instrumentul prin care se realizează acest studiu. Dar

---

1 Vezi vol. VI, cap. X [*Kant (1)*], 1 §12 și 5 §12.

2 Pentru a-i face dreptate lui Hegel trebuie să spunem că și el a simțit ce înseamnă războiul, felul în care acesta dă la iveală caracterul trecător al lucrurilor finite, atunci când și-a pierdut postul și avuțiile de la Jena ca urmare a campaniei victorioase a lui Napoleon.

3 *W*, XI, p. 34; *S*, p. 8. Litera *S* simbolizează traducerea făcută de J. Sibree a prelegerilor de filosofie a istoriei ale lui Hegel. [*Prelegeri de filozofie a istoriei*, tr. Petru Drăghici și Radu Stoichiță, Ed. ARPR, București, 1968, p. 12]

contemplația respectivă, insistă Hegel, nu este un plan sau o schemă în care faptele sunt forțate să intre. „Singurul, unicul gând ce constituie aportul propriu al filosofiei este aici gândul – primordial în simplitatea lui – că rațiunea stăpânește lumea și că deci și istoria universală are o desfășurare rațională."[1] În ceea ce privește filosofia, acest adevăr se găsește în metafizică. Însă în ceea ce privește istoria ca atare el este doar o ipoteză. Deci adevărul că istoria lumii este dezvoltarea de sine a Spiritului trebuie înfățișat ca rezultat al reflecției asupra istoriei. În reflecția noastră istoria „trebuie luată așa cum este și ea ne obligă să procedăm istoric, deci empiric".[2]

Comentariul care se impune de la sine cu privire la această afirmație este acela că, deși Hegel neagă orice dorință de a forța istoria să intre într-un tipar prestabilit, gândul sau ideea pe care o aduce filosoful în studierea istoriei trebuie să exercite în mod evident o mare influență asupra interpretării pe care o dă el evenimentelor. Chiar dacă această idee este propusă în mod fățiș ca o ipoteză empirică verificabilă, filosoful care crede, ca Hegel însuși, că adevărul acestei idei a fost demonstrat în metafizică, va înclina fără îndoială să accentueze acele aspecte ale istoriei care par să ofere sprijin ipotezei. Mai mult decât atât, pentru un hegelian această ipoteză nu este de fapt o ipoteză, ci un adevăr demonstrat.

Hegel observă totuși că până și istoricii pretins „imparțiali" aplică propriile lor categorii în studiul istoriei. Imparțialitatea absolută este un mit. Și nu poate exista un principiu mai bun pentru interpretare decât un adevăr filosofic dovedit. Evident, ideea generală a lui Hegel este, mai mult sau mai puțin următoarea: pe măsură ce filosoful descoperă că realitatea este dezvoltarea de sine a rațiunii infinite, el află că rațiunea trebuie să acționeze în istoria omenească. Dar în același timp nu putem spune dinainte cum acționează. Pentru a descoperi acest lucru trebuie să studiem cursul evenimentelor pe care le descriu istoricii în mod obișnuit și să încercăm să discernem procesul rațional semnificativ în masa materialului de studiu contingent. În limbaj teologic, știm dinainte că providența divină acționează în istorie. Dar pentru a vedea cum acționează, trebuie să studiem datele istorice.

Deci istoria universală este procesul prin care Spiritul ajunge la conștiința reală de sine ca libertate. Așadar, „istoria universală este progresul în conștiința libertății".[3] Această conștiință este atinsă, firește, numai în și prin mintea omului. Iar Spiritul divin, așa cum se manifestă în istorie prin conștiința omului, este Spiritul Lumii (*der*

---

1 *W*, XI, p. 34; *S*, p. 9. [*Prelegeri de filozofie a istoriei*, trad. rom., p. 12]
2 *W*, XI, p. 36; *S*, p. 10. [*Prelegeri de filozofie a istoriei*, trad. rom., p. 14]
3 *W*, XI, p. 46; *S*, p. 19. [*Prelegeri de filozofie a istoriei*, trad. rom., p. 22]

Weltgeist). Prin urmare, istoria este procesul prin care Spiritul Lumii ajunge la conștiința de sine explicită a libertății sale.

Însă deși *Weltgeist* ajunge la conștiința de sine a libertății sale numai în și prin intermediul minții omenești, istoricul studiază națiunile și nu indivizii. Deci unitatea, ca să spunem așa, implicată în dezvoltarea concretă a Spiritului Lumii este spiritul național sau spiritul unui popor (*der Volksgeist*). Și prin aceasta Hegel înțelege parțial cultura unui popor așa cum se manifestă ea nu doar în constituția sa politică și în tradițiile sale, ci și în morala, arta, religia și filosofia sa. Însă un spirit național nu rezidă, firește, doar în instituțiile statului, în operele de artă și așa mai departe. Ci este o totalitate vie, spiritul unui popor care trăiește în și prin acel popor. Iar individul este un purtător de *Weltgeist* în măsura în care el face parte din această totalitate mai restrânsă, *Volksgeist*, care este ea însăși o etapă sau un moment din viața Spiritului Lumii.

Hegel afirmă într-adevăr că „în istoria universală întâlnim însă indivizi care sunt popoare și totalități care sunt state".[1] Însă el folosește termenii de „stat" și „spirit național" ca fiind mai mult sau mai puțin sinonimi pentru că primul dintre aceștia înseamnă pentru el ceva mai mult decât statul din punct de vedere juridic. În acest context, prin stat el înțelege o totalitate care există în și prin membrii săi, deși nu este identic cu niciun grup de cetățeni care ar exista în cutare sau cutare loc, și care dă formă concretă spiritului și culturii unui popor sau unei națiuni.

Trebuie observat totuși că unul dintre motivele importante pentru care Hegel insistă că istoria universală studiază statele este acela că, în viziunea sa, un spirit național există pentru sine (adică este conștient de sine) numai în și prin stat. Deci acele popoare care nu constituie state naționale sunt practic excluse din discuție în istoria universală. Căci spiritele lor sunt doar implicite: ele nu există „pentru sine".

Așadar, fiecare spirit național, întrupat într-un stat, este o etapă sau un moment din viața acestui *Weltgeist*. Spiritul lumii este de fapt *rezultatul* interacțiunii dintre spiritele naționale. Acestea sunt, ca să spunem așa, momente în dezvoltarea sa. Spiritele naționale sunt limitate, finite „iar destinele și faptele lor, în raportul lor unele cu altele, constituie dialectica finității acestor spirite, în apariția lor, dialectică din care *spiritul universal, spiritul lumii* se produce pe sine, ca nemărginit, după cum totodată el este cel care își exercită dreptul său – și dreptul său este cel mai înalt dintre toate – asupra lor, în *istoria lumii*, ca *tribunal al lumii*."[2] Pentru Hegel, judecata națiunilor este imanentă în istorie. Soarta reală a fiecărei națiuni constituie judecata acesteia.

---

[1] *W*, XI, p. 40; *S*, p. 14. [*Prelegeri de filozofie a istoriei*, trad. rom., p. 17]

[2] *W*, VIII, p. 446; *R*, 340. [trad. rom., p. 379]

Așadar, în evoluția sa către conștiința de sine deplină și explicită, Spiritul ia forma manifestărilor limitate și unilaterale de sine, adică spiritele naționale. Hegel presupune că în orice epocă dată dezvoltarea Spiritului Lumii este reprezentată într-o manieră specială de o anumită națiune. „Poporul acesta este, în istoria lumii, *poporul dominant*, pentru această epocă – *și el nu poate face într-însa decât o dată epocă*."[1] Spiritul său național se dezvoltă, își atinge apogeul și apoi intră în declin, după care națiunea respectivă este alungată în fundalul scenei istorice. Hegel se gândește în mod evident la felul în care Spania, de pildă, a ajuns un mare imperiu, cu o amprentă specifică și o cultură proprie, apoi a intrat în declin. Dar el presupune, fără să ofere nicio explicație, că o națiune nu poate ocupa centrul scenei decât o singură dată. Și această presupunere este poate discutabilă, dacă nu cumva alegem, firește, să o luăm ca fiind în mod necesar adevărată susținând că o națiune care se bucură de o a doua perioadă de importanță capitală este de fapt o altă națiune cu un spirit diferit. În orice caz, dorința lui Hegel de a găsi câte o singură națiune dominantă pentru fiecare epocă are drept efect limitarea concepției sale asupra istoriei.

Însă aceasta nu înseamnă a nega faptul că în prelegerile sale de filosofia istoriei Hegel acoperă un teritoriu foarte vast. Și este firesc să fie așa de vreme ce el tratează despre istoria universală. Prima parte a operei sale este dedicată Orientului, inclusiv China, India, Persia, Asia Mică, Palestina și Egiptul. În cea de-a doua parte discută despre lumea greacă, iar în cea de-a treia despre lumea romană, inclusiv ascensiunea creștinismului la statutul de putere istorică (*eine geschichtliche Macht*). Cea de-a patra parte tratează despre ceea ce Hegel numește lumea germanică. Perioada acoperită aici se întinde de la imperiul bizantin până la Revoluția franceză și războaiele napoleoniene. Tot în cea de-a patra parte este discutat pe scurt și mahomedanismul.

Potrivit lui Hegel, orientalii nu știau că omul ca atare este liber. Și în absența acestei cunoașteri ei nu erau liberi. Ei știau doar că un *singur* om, despotul, este liber. „Dar tocmai de aceea asemenea libertate este numai bun plac, sălbăticie, întunecime a patimii sau uneori îndulcire, domesticire a ei, deci tot hazard al naturii sau bun plac. Din acest motiv, acel singur om este doar un despot, nu un om liber."[2]

Conștiința libertății apare abia în lumea greco-romană. Dar grecii și romanii din epocile clasice știau doar că *unii* oameni sunt liberi, adică cetățenii liberi spre deosebire de sclavi. Chiar Platon și Aristotel sunt exemple în această etapă imperfectă din evoluția conștiinței libertății.

---

[1] *W*, VII, p. 449; *R*, 347. [*Filosofia dreptului*, trad. rom., p. 382]

[2] *W*, XI, p. 45; *S*, p. 18. [*Prelegeri de filozofie a istoriei*, trad. rom., p. 21]

În concepția lui Hegel, popoarele germanice sunt cele care, sub influența creștinismului, au ajuns pentru prima dată la conștiința explicită că omul ca atare este liber. Însă deși acest principiu a fost recunoscut de la bun început în creștinism, nu decurge că el și-a găsit imediat expresia la nivelul legilor, guvernământului, organismelor politice și instituțiilor. Conștiința libertății spiritului apare mai întâi în religie, dar pentru a ajunge la recunoașterea sa practică explicită ca temelie a statutului a fost nevoie de un proces de evoluție îndelungat. Și tocmai acest proces de evoluție este studiat în cadrul istoriei. Conștiința lăuntrică a libertății spiritului trebuia să-și dea o obiectivare explicită, și aici Hegel atribuie un rol central așa-numitelor popoare germanice.

Așadar, am văzut că unitățile vizate în principal de istoria universală sunt statele naționale. Este însă un fapt bine-cunoscut acela că Hegel accentuează rolul jucat de cei pe care el îi numește indivizi istorici (*die weltgeschichtlichen Individuen*), oameni precum Alexandru cel Mare, Iulius Cezar și Napoleon. Și acest lucru poate părea ca un soi de inconsistență. Însă spiritele naționale și Spiritul Lumii care apare din dialectica lor există, trăiesc și acționează numai în și prin ființele omenești. Și punctul de vedere al lui Hegel este acela că Spiritul Lumii a folosit anumiți indivizi, într-o manieră remarcabilă, ca pe un fel de instrumente ale sale. În limbaj teologic, aceștia au fost instrumentele speciale ale providenței divine. Ei aveau, firește, pasiunile și motivele lor subiective. Napoleon, de pildă, a fost poate dominat în mare măsură de ambiția personală și de megalomanie. Dar deși motivele personale, conștiente sau inconștiente, ale unui Cezar sau Napoleon prezintă interes pentru biograf și psiholog, ele nu au prea multă importanță sau relevanță pentru filosoful istoriei care îi studiază pe acești oameni numai pentru ceea ce au realizat ei ca instrumente ale Spiritului Lumii. Nimic măreț nu se realizează în această lume, remarcă Hegel, fără pasiune. Însă pasiunile marilor figuri ale istoriei sunt folosite ca instrumente de către Spiritul Lumii și mărturisesc „viclenia Rațiunii". Oricare ar fi fost motivele pe care le-a avut Cezar pentru a trece Rubiconul, acțiunea sa a avut o importanță istorică care a depășit probabil cu mult puterea sa de înțelegere. Oricare ar fi fost interesele sale personale, Rațiunea sau Spiritul cosmic în „viclenia" sa, a folosit aceste interese pentru a transforma republica romană într-un imperiu și a aduce geniul și spiritul roman la apogeul dezvoltării sale.

Dacă facem abstracție de ideile metafizice discutabile, e limpede că ceea ce spune Hegel nu e lipsit de sens. De pildă, nu este deloc absurd să susținem că istoricul este sau ar trebui să fie interesat mai mult de ceea ce a realizat Stalin pentru Rusia decât de psihologia acestui tiran abominabil. Însă viziunea teleologică a lui Hegel implică,

în plus, că ceea ce a realizat Stalin *trebuia* să fie realizat, și că dictatorul rus, cu toate trăsăturile lui supărătoare, a fost un instrument în mâinile Spiritului Lumii.[1]

12. Dat fiind că acest capitol s-a lungit deja prea mult, nu vreau nici să repet, nici să amplific observațiile generale cu privire la filosofia istoriei pe care le-am făcut în volumul anterior.[2] Sunt totuși potrivite câteva remarci cu privire la conceptul de istorie universală al lui Hegel.

În primul rând, dacă istoria este un proces rațional în sensul de proces teleologic, o mișcare către atingerea unui scop determinat de natura Absolutului și nu de alegerea omenească, putem spune că de aici decurge că tot ceea ce se petrece este justificat tocmai de faptul că se petrece. Iar dacă istoria universală este ea însăși cea mai înaltă curte de judecată, judecata națiunilor, de aici decurge că forța este dreaptă. De pildă, dacă o anumită națiune reușește să o cucerească pe o alta, pare să decurgă de aici că acțiunea sa este justificată de succesul său.

La nivel general, afirmația „dreaptatea e de partea celui mai puternic" poate fi înțeleasă ca o expresie a acelei perspective cinice susținută de personajul Calicles din dialogul *Gorgias* al lui Platon. Din această perspectivă, conceptul de lege morală obligatorie și neschimbătoare în mod necesar și universal este creația unui instinct de auto-apărare al celor slabi care încearcă pe această cale să îi aservească pe cei puternici și liberi. Cel cu adevărat liber și puternic înțelege ce se află în spatele acestui concept al legii morale și îl respinge. El înțelege că singurul drept este dreptul celui mai puternic. Cei slabi, cei meniți de la natură să fie sclavi, admit implicit adevărul acestei judecăți, deși nu sunt conștienți de acest fapt. Căci deși ca indivizi sunt slabi, ei încearcă totuși să exercite o putere colectivă, impunând asupra celor puternici un cod etic care este în avantajul lor.

Dar Hegel nu era un cinic. Așa cum am văzut, el era convins că orice om are valoare intrinsecă și nu doar anumiți oameni. Și se poate susține în mod rezonabil că la el nu găsim atât o concepție cinică potrivit căreia derptatea e de partea celui mai tare, cât una exagerat de optimistă potrivit căreia în istorie dreptatea, sub forma raționalului, este factorul dominant în mod necesar.

Se poate susține totuși că pe termen lung se ajunge, firește, mai mult sau mai puțin la aceeași situație, chiar dacă atitudinea lui Hegel este diferită de cea a cinicului.

---

[1] Răspunsul lui Hegel la orice critică venită de pe o poziție teologică este acela că această teorie a șireteniei Rațiunii este în acord cu doctrina creștină. Pentru că aceasta susține că Dumnezeu scoate binele din rău, folosindu-se, de pildă, de trădarea lui Iuda pentru a împlini Mântuirea.

[2] Vezi vol. VI, cap. XVII [*Concluzii*], 5 [*Filosofia istoriei*].

Dacă dreptatea triumfă întotdeauna în istorie, atunci forța încununată de succes este justificată. Este justificată pentru că este dreaptă, nu pentru că este forță; dar este totuși justificată. De pildă, Hegel admite, într-adevăr, că acțiunile acelor indivizi, pe care el îi numește indivizi istorici, pot fi legitime din punct de vedere al judecății morale. Însă adaugă că astfel de judecăți au doar o corectitudine formală, așa cum spune el. Din punctul de vedere al unei anumite etici sociale, un mare revoluționar, de pildă, poate fi totuși un om rău. Însă din punctul de vedere al istoriei universale faptele sale sunt justificate, pentru că el realizează ceea ce cere Spiritul universal. Iar dacă o națiune o cucerește pe o alta, acțiunea sa este justificată în măsura în care este un moment în dialectica istoriei universale, oricare ar fi judecățile morale cu privire la acțiunile indivizilor implicați văzuți, ca să spunem așa, din perspectiva calităților lor particulare. Istoria universală nu este interesată de acest al doilea aspect.

Așadar, putem spune că viziunea sa metafizică și nu vreo perspectivă cinică este cea care îl face pe Hegel să justifice toate evenimentele de care este interesat istoricul care studiază istoria universală sau filosoful istoriei. Hegel susține că el nu face altceva decât să ia în serios și să aplice la scara istoriei ca întreg doctrina creștină a providenței divine. Însă există totuși diferențe semnificative între ceea ce susține el și doctrina creștină. Odată ce Dumnezeul transcendent a fost transformat în Absolutul hegelian și judecata divină devine o judecată pur imanentă în istoria însăși, nu se mai poate evita concluzia că din punct de vedere al istoriei universale toate evenimentele și acțiunile care formează momente în manifestarea de sine a Absolutului sunt justificate. Și întrebările morale importante din punct de vedere creștin devin practic irelevante. Nu vreau să spun, firește, că aceasta arată că punctul de vedere al lui Hegel este fals. Și nici nu vreau să spun că un istoric creștin este angajat față de o viziune moralizatoare asupra istoriei. Însă filosofia istoriei a lui Hegel este mai mult decât înțeleg de regulă istoricii prin istorie. Este o interpretare metafizică a istoriei. Iar ideea pe care o susțin eu este aceea că metafizica sa este cea care-l conduce pe Hegel la concluzii diferite față de cele la care ajunge un teolog creștin. Este adevărat că Hegel considera că el dă un temei filosofic, ca să spunem așa, doctrinei creștine a providenței divine. Dar în realitate această „demitologizare" a fost o transformare.

Referirea la metafizica lui Hegel prilejuiește și un alt comentariu. Dacă, așa cum susține Hegel, istoria universală este procesul prin care Spiritul universal se manifestă pe sine în timp, este greu de înțeles de ce scopul acestui proces nu este realizarea unui stat mondial sau a unei societăți mondiale în care libertatea personală ar fi pe deplin realizată înăuntrul unei unități atotcuprinzătoare. Chiar dacă Hegel insistă asupra ideii că universalul se manifestă prin intermediul particularilor și că particularii

respectivi sunt spiritele naționale, s-ar părea că scopul ideal al întregii acestei mișcări ar trebui să fie o federație mondială, care să reprezinte universalul concret.

Cu toate acestea, Hegel nu adoptă acest punct de vedere. Istoria universală este pentru el în mod esențial dialectica spiritelor naționale, a statelor, care constituie forma determinată pe care o capătă Spiritul în istorie. Dacă vedem Spiritul ca ridicându-se dincolo de aceste forme particulare finite, intrăm în sfera Spiritului absolut, care va fi subiectul capitolului următor.

CAPITOLUL XI

HEGEL (3)

Sfera Spiritului absolut – Filosofia artei – Filosofia religiei – Relația dintre religie și filosofie – Concepția lui Hegel asupra istoriei filosofiei – Influența lui Hegel și sciziunea dintre hegelienii de dreapta și cei de stânga.

Așa cum am văzut, de îndată ce începem să sondăm dincolo de suprafața sistemului lui Hegel încep să apară dificultăți. De exemplu, dacă începem să examinăm referința ontologică a Ideii logice și relația precisă dintre *Logos* și natură, ni se deschid în față mai multe interpretări posibile. Dar acest aspect nu schimbă faptul că se poate realiza totuși cu ușurință o schiță preliminară a sistemului. Absolutul este Ființa. Ființa, văzută mai întâi (deși nu în sens temporal) ca Idee, se obiectifică pe sine în natură, în lumea materială. Ca obiectificare a Ideii, natura manifestă Ideea. Dar în același timp ea nu poate face acest lucru în mod adecvat. Pentru că Ființa, Absolutul, este definit ca Spirit, ca Gândire care se gândește pe sine. Și trebuie să ajungă să existe ca atare. Ea nu poate face asta în natură, deși natura este o condiție necesară pentru a realiza acest lucru. Ființa ajunge să existe ca Spirit și astfel să manifeste esența sa în mod adecvat numai în și prin spiritul omenesc. Dar Ființa ca Spirit poate fi concepută în mai multe feluri. Poate fi concepută „în sine", în forma spiritului finit în interioritatea sau subiectivitatea sa. Aceasta este sfera Spiritului subiectiv. Poate fi concepută ca ieșind din sine și obiectificându-se pe sine în instituții, mai presus de toate în stat, pe care îl postulează sau îl creează. Aceasta este sfera Spiritului obiectiv. Și poate fi concepută ca ridicându-se deasupra finitudinii și cunoscându-se pe sine ca Ființă, ca totalitate. Și aceasta este sfera Spiritului absolut. Spiritul absolut există numai în și prin spiritul omenesc, dar face acest lucru la un nivel la care spiritul omenesc individual nu mai este o minte finită, limitată la propriile sale gânduri, emoții, interese și scopuri private, ci a devenit un moment în viața infinitului ca o identitate în diferență care se cunoaște pe sine ca atare. Cu alte cuvinte, Spiritul absolut este Spiritul la nivelul acelei cunoașteri absolute de care vorbea Hegel în *Fenomenologia spiritului*. Și putem astfel spune despre cunoașterea omenească a Absolutului și cunoașterea de sine a Absolutului că sunt două aspecte ale aceleiași realități. Căci Ființa se actualizează pe sine ca Gândire care se gândește pe sine și care există concret prin spiritul omenesc.

De dragul clarității, se cere lămurită următoarea idee. Eu sunt conștient de mine însumi ca ființă finită; am, ca să spun așa, propria mea conștiință de sine care este foarte diferită de conștiința de sine a oricărei alte persoane. Dar deși, ca orice alt lucru, această conștiință de sine subiectivă trebuie să fie și ea înăuntrul Absolutului, ea nu este deloc același lucru cu ceea ce înțelege Hegel prin cunoașterea absolută. Această cunoaștere apare numai atunci când sunt conștient nu doar de mine, ca un individ finit diferit de alte lucruri și persoane finite, ci atunci când sunt conștient de Absolut ca fiind realitatea ultimă și atotcuprinzătoare. Cunoașterea mea, dacă ajung vreodată la ea, cu privire la natură ca manifestare obiectivă a Absolutului și a Absolutului ca întorcându-se la sine ca subiectivitate în forma Spiritului, existând în și prin viața spirituală a omului așa cum se desfășoară aceasta în istorie este un moment al conștiinței de sine absolute, adică al cunoașterii de sine a Ființei sau Absolutului.

Această idee poate fi formulată în felul următor. Am văzut că, potrivit lui Hegel, Spiritul Lumii se naște din dialectica spiritelor naționale. Și în comentariile de la sfârșitul capitolului precedent am spus că ne putem aștepta în mod rezonabil ca această perspectivă să implice concluzia că scopul sau obiectivul istoriei este o societate universală, un stat mondial sau cel puțin o federație mondială de state. Dar nu acesta era punctul de vedere al lui Hegel. Spiritele naționale sunt limitate și finite. Și atunci când Spiritul Lumii este conceput ca ridicându-se deasupra acestei finitudini și limitări și existând ca Spirit infinit, el trebuie conceput drept cunoaștere, drept Gândirea care se gândește pe sine. Ieșim astfel din sfera politicii. Statul este într-adevăr descris de Hegel ca fiind substanța etică conștientă de sine, în sensul că își alege propriile sale scopuri și le urmează în mod conștient. Dar nu poate fi descris ca Gândire care se gândește pe sine sau ca persoană. Gândirea care se gândește pe sine este Spiritul care se cunoaște pe sine ca Spirit și natura ca obiectificare a sa și drept condiție pentru propria sa existență concretă ca Spirit. Este Absolutul care se cunoaște pe sine ca totalitate, adică ca identitate în diferență: este Ființa infinită care are conștiința reflectivă a etapelor sau momentelor distincte din propria sa viață. Este Spiritul eliberat, ca să spunem așa, de limitările finitudinii care caracterizează spiritul național.

Spiritul Absolut este astfel sinteza sau unitatea dintre Spiritul subiectiv și Spiritul obiectiv pe un plan superior. Este subiectivitate și obiectivitate în unitate. Căci este Spiritul care se cunoaște pe sine. Dar în vreme ce în sfera Spiritului subiectiv și în cea a Spiritului obiectiv avem de-a face cu Spiritul finit, mai întâi în interioritatea lui și apoi sub forma manifestării sale de sine în instituții concrete, cum ar fi familia și statul, în sfera Spiritului absolut avem de-a face cu Spiritul infinit care se cunoaște pe sine ca atare. Aceasta nu înseamnă că Spiritul infinit este ceva diferit, opus spiritului finit și existând complet separat de acesta. Infinitul există în și prin finit. Însă în sfera Spiritului absolut infinitul este în mod reflectiv conștient de sine ca atare. Deci

Spiritul absolut nu este o reiterare, ca să spunem așa, a Spiritului subiectiv. Ci este Spiritul care se întoarce la sine pe un nivel superior, un nivel la care subiectivitatea și obiectivitatea sunt unite într-un unic act infinit.

Însă noțiunea de act infinit poate să ne inducă în eroare. Căci ea sugerează ideea unei intuiții de sine etern neschimbătoare a Absolutului, în vreme ce pentru Hegel spiritul Absolut este viața cunoașterii de sine în dezvoltare a Absolutului. Este procesul prin care Absolutul se manifestă pe sine tocmai ca Gândire care se gândește pe sine. Și face acest lucru pe trei mari niveluri, cel al artei, religiei și filosofiei.

Putem înțelege cel mai ușor ceea ce vrea să spună Hegel aici dacă abordăm problema din punctul de vedere al cunoașterii omenești asupra Absolutului. În primul rând, Absolutul poate fi aprehendat sub forma sensibilă a frumosului așa cum se manifestă în natură sau, mai precis, în opera de artă. Hegel acceptă astfel teoria lui Schelling cu privire la semnificația metafizică a artei. În al doilea rând, Absolutul poate fi aprehendat sub forma gândirii figurative sau picturale care își găsește expresia în limbajul religiei. În al treilea rând, Absolutul poate fi aprehendat pur conceptual, adică în filosofia speculativă. Arta, religia și filosofia se ocupă deci toate cu Absolutul. Ființa divină este, ca să spunem așa, conținutul sau subiectul de studiu al tuturor acestor activități spirituale. Însă, deși conținutul este același, forma este diferită. Cu alte cuvinte, Absolutul este aprehendat în moduri diferite în aceste trei activități. Având același conținut sau subiect de studiu, arta, religia și filosofia aparțin toate sferei Spiritului absolut. Însă diferențele în ceea ce privește forma arată că ele sunt etape distincte în viața Spiritului absolut.

Așadar, filosofia Spiritului absolut este alcătuită din trei mari părți, filosofia artei, filosofia religiei și ceea ce am putea numi filosofia filosofiei. Și cum Hegel lucrează dialectic, arătând cum arta trece în religie sau cere trecerea la religie și cum religia la rândul ei cere trecerea la filosofie, este important să înțelegem în ce sens intervine timpul în această dialectică și în ce sens nu intervine.

În filosofia artei Hegel nu se limitează doar la o descriere pur abstractă a esenței conștiinței religioase. El examinează dezvoltarea istorică a artei și încearcă să înfățișeze o dezvoltare a conștiinței religioase până la momentul în care ea cere trecerea la conștiința religioasă. În mod asemănător, în filosofia religiei nu se limitează doar la schițarea trăsăturilor esențiale sau momentelor conștiinței religioase: ci examinează istoria religiei de la religiile primitive până la religia absolută, adică creștinismul, și se străduiește să scoată în evidență existența unui tipar dialectic al dezvoltării conștiinței religioase până la punctul în care aceasta cere o trecere la filosofia speculativă. Așadar, pe acest traseu temporalul și atemporalul se amestecă. Pe de o parte, dezvoltările istorice concrete ale artei, religiei și filosofiei sunt toate procese temporale. Acest lucru este suficient de limpede. De pildă, arta clasică greacă a precedat din punct de vedere

temporal arta creştină, iar religia greacă a precedat şi ea religia creştină. Pe de altă parte, Hegel nu este atât de naiv încât să presupună că arta a trecut prin toate formele sale de dezvoltare înainte ca religia să intre în scenă sau că nu a existat deloc filosofie înainte de apariţia religiei absolute. El este la fel de conştient ca oricine altcineva de faptul că templele greceşti erau asociate religiei greceşti şi de existenţa filosofilor greci din antichitate. Trecerea dialectică de la conceptul artei la cel al religiei şi de la acesta la acela al filosofiei este în sine un proces atemporal. Cu alte cuvinte, aceasta este în esenţă este o dezvoltare conceptuală, nu una temporală sau istorică.

Ideea poate fi formulată şi în felul următor. Poate că Hegel s-a limitat într-adevăr la descrierea unei mişcări pur conceptuale, în care singura prioritate implicată este cea logică, nu cea temporală. Dar viaţa Spiritului este o dezvoltare istorică în care o formă de artă succede alteia, o etapă din evoluţia conştiinţei religioase succede alteia, şi un sistem filosofic succede altuia. Şi Hegel este nerăbdător să descrie tiparele dialectice înfăţişate în istoria artei, istoria religiei şi cea a filosofiei. Deci filosofia Spiritului absolut, aşa cum o expune el, nu poate face abstracţie de orice succesiune temporală. Şi, ca atare, prezintă două aspecte. Distingerea acestor două aspecte nu este întotdeauna o sarcină uşoară. Dar în orice caz, dacă înţelegem, de exemplu, că doctrina lui Hegel ar susţine că religia nu a apărut decât odată cu dispariţia artei, o transformăm într-o doctrină lipsită de orice sens. Şi orice ar crede unii că ar fi susţinut Hegel, după părerea mea el considera arta, religia şi filosofia drept activităţi perene ale spiritului omenesc. Poate că a crezut într-adevăr că filosofia este cea mai elevată dintre aceste activităţi. Dar de aici nu decurge că el şi-a imaginat că omul va deveni vreodată gândire pură.

Ca o concluzie a acestei secţiuni merită să atragem atenţia asupra următorului aspect. Ar fi o greşeală să credem că potrivit lui Hegel statul este realitatea supremă, iar viaţa politică cea mai elevată activitate omenească. Pentru că, aşa cum am văzut, sfera Spiritului obiectiv conduce la sfera Spiritului absolut. Şi deşi Hegel consideră că o anumită formă de organizare socială este necesară pentru manifestarea artei, religiei şi filosofiei, aceste trei activităţi sunt cea mai elevată expresie a Spiritului. Hegel preamăreşte într-adevăr statul, însă filosofia o preamăreşte şi mai mult.

2. Din punct de vedere dialectic sau logic, Absolutul se manifestă mai întâi de toate în forma nemijlocirii, sub aspectul, ca să spunem aşa, al obiectelor senzoriale. Ca atare, el este aprehendat sub forma frumosului, care este „reflectare (*Scheinen*) sensibilă a Ideii".[1] Iar această apariţie sensibilă a Ideii, strălucirea Absolutului prin

---

[1] *W*, XII, p. 160; *O*, I, p. 154. În notele referitoare la *Prelegerile de estetică* ale lui Hegel litera *O* se referă la traducerea în limba engleză realizată de F.P.B. Osmaston. [*Prelegeri de estetică*, tr. D. D. Roşca, Ed. ARPR, Bucureşti, 1968, vol. I, p. 118]

vălul sensibil, este numită Ideal. Privită dintr-un anumit punct de vedere, Ideea sub forma frumosului este, firește, identică cu Ideea sub forma adevărului. Pentru că este același Absolut care este aprehendat sub forma frumosului de către conștiința estetică și sub cea a adevărului în filosofie. Însă formele sau modurile de aprehendare sunt distincte. Intuiția estetică și filosofia nu sunt unul și același lucru. Deci Ideea sub forma frumosului este numită Ideal.

Deși nu neagă faptul că poate exista frumusețe în natură, Hegel insistă asupra ideii că frumusețea artistică este cu mult superioară celei naturale. Pentru că frumusețea artistică este creația nemijlocită a Spiritului; este manifestarea de sine a Spiritului pentru sine. Iar Spiritul și realizările sale sunt superioare naturii și fenomenelor acesteia. Așadar Hegel se concentrează asupra frumosului așa cum se manifestă în artă. Poate că este între-adevăr regretabil faptul că el subestimează frumusețea naturală ca manifestare a divinului. Însă, dată fiind construcția sistemului său, cu greu putea evita acest accent exclusiv asupra frumuseții artistice. Căci în această etapă el lăsase deja în urmă filosofia naturii și era preocupat de filosofia Spiritului.

Am putea totuși să ridicăm următoarea întrebare: dacă frumusețea artistică este considerată înfățișarea sensibilă sau apariția Ideii, cum ar trebui să înțelegem această propoziție? Nu este oare doar o afirmație care sună bine, dar care este de fapt vagă? Răspunsul este foarte simplu. Ideea este unitatea dintre subiectivitate și obiectivitate. Iar în opera de artă această unitate este exprimată sau reprezentată în uniunea dintre conținutul spiritual și materialul sau întruparea exterioară. Spiritul și materia, subiectivitatea și obiectivitatea fuzionează într-o unitate sau sinteză armonioasă. „Arta are sarcina să înfățișeze ideea pentru intuiția nemijlocită în formă sensibilă și nu în forma gândirii și a spiritualității pure în general, și cum această înfățișare își are valoarea și meritul în corespondența și unitatea ambelor laturi, adică în corespondența și unitatea ideii cu forma ei, înalta valoare și excelența unei opere de artă, realizată conform conceptului ei, va depinde de gradul de unitate interioară în care apar contopite una în alta ideea și forma."[1]

Evident, Hegel nu vrea să spună că artistul este conștient de faptul că opera sa este o manifestare a naturii Absolutului. Și nici că omul ar fi incapabil să aprecieze frumusețea unei opere de artă dacă nu este conștient de acest fapt. Atât artistul cât și privitorul pot simți că opera este, ca să spunem așa, foarte bună, sau perfectă, în sensul că a adăuga sau a scoate ceva din ea ar însemna a o strica sau a o deforma. Ambii pot simți că conținutul spiritual și forma sensibilă fuzionează perfect. Și ambii pot

---

[1] *W*, XII, p. 110; *O*, I, p. 98. [*Prelegeri de estetică*, trad. rom., vol. I, p. 78-79]

simți că opera respectivă este, într-un sens nedefinit, o manifestare a „adevărului". Dar nu decurge de aici sub nici o formă că vreunul dintre ei ar putea să formuleze semnificația metafizică a operei de artă, nici pentru el însuși, nici pentru altcineva. Acest aspect nu indică însă vreo slăbiciune a conștiinței estetice. Căci nu conștiința estetică, ci filosofia este aceea care aprehendează explicit sau reflectiv semnificația metafizică a artei. Cu alte cuvinte, această aprehendare se naște din reflecția filosofică *asupra* artei. Și aceasta este foarte diferită de creația artistică. Un mare artist poate să fie un filosof jalnic sau să nu fie deloc filosof. Iar un mare filosof poate să fie la fel de bine incapabil să picteze un tablou frumos sau să compună o simfonie.

Așadar, în opera de artă perfectă, există o armonie deplină între conținutul ideal și forma sau întruparea sa sensibilă. Cele două elemente se întrepătrund și fuzionează într-unul singur. Însă acest ideal artistic nu este atins întotdeauna. Iar diferitele tipuri posibile de relații între aceste două elemente dau naștere principalelor tipuri de artă.

În primul rând, avem acel tip de artă în care elementul sensibil predomină față de conținutul spiritual sau ideal, în sensul că acesta din urmă nu a ajuns să stăpânească mediul prin intermediul căruia se exprimă și nu strălucește prin vălul sensibil. Cu alte cuvinte, artistul nu reușește decât să sugereze, și nu să exprime înțelesul pe care vrea să-l transmită. Opera este înconjurată de ambiguitate și de un aer de mister. Acest tip de artă este arta *simbolică*. Ea poate fi întâlnită, de pildă, la vechii egipteni: „exemplul perfect de elaborare până la capăt a artei simbolice, atît în ceea ce privește conținutul ei specific, cât și forma ei, trebuie să-l căutăm în Egipt. Egiptul este țara simbolului, țară care își pune problema autodescifrării spiritului, fără să ajungă să realizeze, de fapt, această descifrare."[1] Și Hegel găsește în Sfinx „simbol al însuși simbolicului".[2] Acesta este „enigma obiectivă însăși".[3]

Hegel divide arta simbolică în etape subordonate și discută despre diferențele dintre arta hindusă și cea egipteană și, de asemenea, despre poemele religioase ale evreilor. Însă nu putem să urmărim aici detaliile expunerilor sale. Este suficient să observăm că, potrivit lui Hegel, arta simbolică este cea mai potrivită epocilor timpurii ale umanității atunci când lumea și omul însuși, natura și Spiritul, sunt văzute ca misterioase și enigmatice.

În al doilea rând, avem acel tip de artă în care conținutul spiritual sau ideal fuzionează într-o unitate armonioasă. Aceasta este arta *clasică*. În vreme ce în arta simbolică Absolutul este conceput ca Unu misterios și fără formă care este mai degrabă

---

[1] *W*, XII, p. 472; *O*, II, p. 74. [*Prelegeri de estetică*, trad. rom., vol. I, p. 362]
[2] *W*, XII, p. 480; *O*, II, p. 83. [*Prelegeri de estetică*, trad. rom., vol. I, p. 369]
[3] *Ibid.*

sugerat decât exprimat în opera de artă, în arta clasică Spiritul este conceput sub o formă concretă ca spirit individual conștient de sine, a cărui întrupare sensibilă este corpul omenesc. Așadar, acest tip de artă este predominant antropomorfică. Zeii sunt pur și simplu ființe umane idealizate. Arta predominantă în epoca clasică este astfel *sculptura*, care înfățișează Spiritul ca spirit finit întrupat.

Tot așa cum asociază arta simbolică cu hindușii și egiptenii, Hegel asociază și arta clasică cu grecii antici. În marile opere de artă ale sculpturii grecești găsim mariajul perfect, ca să spunem așa, dintre spirit și materie. Conținutul spiritual strălucește prin vălul sensibil: este exprimat, nu doar sugerat într-o formă simbolică. Căci trupul omenesc, așa cum este reprezentat de Praxiteles, este expresia limpede a Spiritului.

Și totuși „arta clasică și religia ei frumoasă nici nu satisfac profunzimile spiritului."[1] Și avem astfel al treilea tip principal de artă, anume arta *romantică*, în care Spiritul, văzut ca infinit, tinde să se reverse, ca să spunem așa, dincolo de întruparea sa sensibilă și să renunțe la vălul sensibil. În arta clasică există o fuziune perfectă între conținutul ideal și forma sensibilă. Dar Spiritul nu este doar spiritul particular finit, unit cu un corp particular, ci este infinitul divin. Iar în arta romantică, care este practic arta creștinătății, nici o formă sensibilă nu este văzută ca fiind adecvată pentru conținutul spiritual. Dar de data aceasta nu este vorba, ca în cazul artei simbolice, de faptul că conținutul spiritual trebuie să fie mai degrabă sugerat decât exprimat pentru că Spiritul nu a fost încă conceput ca atare și rămâne încă enigmatic, un mister sau o necunoscută. Ci acum Spiritul a fost conceput ca ceea ce este, anume Dumnezeu ca viață spirituală infinită și deci ca ceea ce se revarsă dincolo de orice formă sensibilă.

Potrivit lui Hegel, arta romantică se concentrează asupra vieții Spiritului care este mișcare, acțiune, conflict. Spiritul trebuie să moară, ca să spunem așa, pentru a putea trăi. Cu alte cuvinte, trebuie să treacă în ceea ce nu este el însuși pentru a putea deveni din nou el însuși, un adevăr exprimat în creștinism prin doctrina sacrificiului și învierii, exemplificate mai presus de toate în viața, moartea și învierea lui Isus. Așadar, artele romantice tipice vor fi cele care sunt cel mai bine adaptate pentru a exprima mișcarea, acțiunea și conflictul. Și acestea sunt pictura, muzica și poezia. Arhitectura este cel mai puțin adaptată pentru a da expresie vieții interioare a Spiritului și este forma tipică a artei simbolice. Sculptura, forma tipică a artei clasice, este mai bine adaptată pentru acest scop decât arhitectura, dar ea se concentrează asupra exteriorului, asupra corpului și deci felul în care exprimă ea mișcarea și viața

---

[1] *W*, XIII, p. 14; *O*, II, p. 180. [*Prelegeri de estetică*, trad. rom., vol. I, p. 444] De remarcat că Hegel asociază aici un anumit tip de artă cu un anumit tip de religie.

este foarte limitat. În poezie însă, mediul de exprimare este alcătuit din cuvinte, adică din imagini sensibile formulate în limbaj; și ea este cea mai potrivită artă pentru a da expresie vieții Absolutului.

Asocierea anumitor arte particulare cu anumite tipuri generale de artă nu trebuie luată totuși într-un sens exclusiv. Arhitectura, de pildă, este asociată în special cu arta simbolică pentru că, deși este capabilă să exprime misterul, ea este, dintre toate artele frumoase, cea mai puțin potrivită pentru a da expresie vieții Spiritului. Însă a spune acest lucru nu înseamnă a nega faptul că există forme de arhitectură care sunt caracteristice artei clasice și celei romantice. Astfel, templul grecesc, sălașul perfect pentru divinitatea antropomorfică, este un exemplu evident de arhitectură clasică, în vreme ce goticul, un exemplu de arhitectură romantică, exprimă sentimentul că divinul transcende sfera finitudinii și a materiei. Spre deosebire de templul grecesc, acum putem vedea cum „caracterul romantic contrar al bisericilor creștine constă în a se ridica cu putere de pe sol și a se înălța în văzduh."[1] În mod asemănător, sculptura nu se găsește doar în arta clasică, chiar dacă este forma caracteristică de artă clasică. Nici pictura, muzica sau poezia nu se regăsesc doar în arta romantică. Însă nu-l putem urma pe Hegel în discuția sa extinsă asupra artelor frumoase particulare.

Așadar, dacă privim arta ca atare, trebuie să spunem că cel mai elevat tip de artă este acela în care conținutul spiritual și întruparea sensibilă se află într-o armonie perfectă. Și aceasta este arta clasică, a cărei formă specifică predominantă este sculptura. Însă dacă privim conștiința estetică ca o etapă în manifestarea de sine a lui Dumnezeu sau ca pe un nivel în dezvoltarea cunoașterii omului cu privire la Dumnezeu, trebuie să spunem că arta romantică este tipul cel mai elevat de artă. Aceasta pentru că, așa cum am văzut, în arta romantică Spiritul infinit tinde să renunțe la vălul sensibil, un fapt care devine evident în poezie. Evident că atâta vreme cât rămânem totuși în sfera artei, vălul sensibil nu este niciodată abandonat definitiv. Însă arta romantică oferă punctul de trecere de la conștiința estetică la cea religioasă. Cu alte cuvinte, atunci când mintea sesizează că nici o formă materială nu este potrivită pentru a da expresie Spiritului, ea trece de la sfera artei la cea a religiei.[2] Arta nu poate fi adecvată pentru Spirit ca mijloc de aprehendare a propriei sale naturi.

3. Dacă Absolutul este Spirit, Rațiune, Gândirea care se gândește pe sine, înseamnă că nu poate fi înțeles ca atare în mod adecvat decât de către gândirea însăși. Ne-am putea aștepta astfel ca Hegel să treacă direct de la artă la filosofie, însă el face trecerea

---

[1] *W*, XIII, p. 334; *O*, III, p. 91. [*Prelegeri de estetică*, trad. rom., vol. II, p. 79]

[2] Încă o dată, această trecere este una dialectică și nu temporală. Egiptenii și hindușii, de pildă, aveau propriile lor religii ca și propriile lor forme de artă.

la filosofie prin intermediul unui mod mijlocit de aprehendare a Absolutului, și anume religia. „Deci primul domeniu care depășește împărăția artei este religia."[1] Evident, Hegel nu este interesat aici doar de completarea unei triade, astfel încât sfera Spiritului absolut să se poată conforma tiparului general al sistemului său. Și nu este vorba nici numai de faptul că el înțelege nevoia unei filosofii a religiei dată fiind importanța religiei în istoria umanității și faptul evident că religia se ocupă cu divinul. Introducerea religiei între artă și filosofie se datorează, mai presus de toate, convingerii lui Hegel că conștiința religioasă exemplifică un mod intermediar de aprehendare a Absolutului. Religia în general este sau implică în mod esențial o manifestare de sine a Absolutului ca *Vorstellung*, un cuvânt care în acest context poate fi înțeles ca însemnând gândire figurativă sau picturală. Pe de o parte, conștiința religioasă diferă de cea estetică prin aceea că ea *gândește* Absolutul. Pe de altă parte, gândirea caracteristică religiei nu este gândirea pur conceptuală, așa cum se găsește în filosofie. Ci este gândirea îmbrăcată, ca să punem așa, în imagini: este, am putea spune, produsul mariajului dintre imaginație și gândire. O *Vorstellung* este un concept, dar nu este conceptul pur al filosofului. Ci este mai degrabă un concept pictural sau imaginativ.

De exemplu, adevărul că Ideea logică, *Logosul*, se obiectivează în natură este aprehendat de conștiința religioasă (cel puțin în iudaism, creștinism și mahomedanism) sub forma conceptului imaginativ sau pictural al creației libere a lumii de către o divinitate transcendentă. Apoi, adevărul că spiritul finit este în esență un moment din viața Spiritului infinit este aprehendat de conștiința creștină sub forma doctrinei întrupării lui Isus și a uniunii omului cu Dumnezeu prin Isus Christos. Pentru Hegel, aceste adevăruri au același conținut, însă modurile de aprehendare și exprimare sunt diferite în religie și în filosofie. De pildă, ideea de Dumnezeu în conștiința creștină și conceptul Absolutului au exact același conținut: ele se referă la sau trimit la aceeași realitate. Dar această realitate este aprehendată și descrisă în moduri diferite.

În ceea ce privește existența lui Dumnezeu, este limpede că într-un anumit sens Hegel nu are nevoie de nicio dovadă în această privință, adică nici o altă dovadă pe lângă sistemul ca atare. Căci Dumnezeu este Ființa, iar natura Ființei este demonstrată în logică sau metafizica abstractă. În același timp însă, Hegel acordă o atenție specială argumentelor tradiționale în favoarea existenței lui Dumnezeu. În zilele noastre, remarcă el, aceste argumente au ajuns să fie discreditate. Ele sunt privite nu numai ca fiind complet inadecvate din punct de vedere filosofic, dar și ca un semn al lipsei de pietate și de credință, din punct de vedere religios. Și aceasta pentru că există

---

[1] *W*, XII, p. 151; *O*, I, p. 142. [*Prelegeri de estetică*, trad. rom., vol. I, p. 111]

o tendință puternică de a înlocui orice încercare de a da credinței o temelie rațională cu credința nesprijinită de rațiune și sentimentele pioase ale inimii. Această problemă a argumentelor în favoarea existenței lui Dumnezeu devenise atât de demodată încât „ici și colo argumentele nu sunt nici măcar cunoscute ca date istorice; uneori nu sunt cunoscute nici chiar de teologi, adică de aceia care pretind că au o cunoaștere științifică a adevărurilor religioase".[1] Și totuși argumentele cu pricina nu merită acest dispreț. Căci ele au luat apărut „din nevoia de a satisface gândirea, rațiunea",[2] și reprezintă o înălțare a minții omenești la Dumnezeu, făcând explicită mișcarea nemijlocită a credinței.

Vorbind de argumentul cosmologic în formele sale tradiționale, Hegel observă că defectul fundamental al acesteia este acela că postulează finitul ca ceva care există de sine stătător și apoi încearcă să facă o trecere la infinit ca ceva diferit de finit. Însă acest defect poate fi remediat odată ce înțelegem că „Ființa trebuie definită nu ca fiind doar finită, ci de asemenea infinită."[3] Cu alte cuvinte, trebuie să arătăm că „ființa finitului nu este doar ființa sa, ci și ființa infinitului".[4] Și invers, firește, trebuie să arătăm că Ființa infinită se dezvăluie pe sine în și prin finit. Obiecțiile ridicate față de trecerea de la finit la infinit sau de la infinit la finit pot fi respinse numai de adevărata filosofie a Ființei care arată că presupusa prăpastie dintre finit și infinit nu există de fapt. Criticile lui Kant la adresa argumentelor pentru existența lui Dumnezeu sunt astfel respinse.

Aceasta înseamnă că adevăratul argument pentru existența lui Dumnezeu este, așa cum am spus și mai sus, însuși sistemul hegelian. Iar a expune acest sistem este cu siguranță o sarcină filosofică. Deci filosofia propriu-zisă a religiei se concentrează mai mult asupra conștiinței religioase și a modului sau modurilor sale de a-l aprehenda pe Dumnezeu, decât cu argumentele pentru existența lui Dumnezeu.

Luată în sens abstract, conștiința religioasă cuprinde trei mari momente sau etape. Primul moment este, așa cum ne-am putea aștepta potrivit schemei dialectice a lui Hegel, cel al universalității. Dumnezeu este conceput ca universalul nediferențiat, ca unica realitate autentică și infinită. Al doilea moment este acela al particularității. Atunci când îl concep pe Dumnezeu disting între mine și el, între finit și infinit.

---

1 *W*, XVI, p. 361; *SS*, III, p. 156. În notele referitoare la *Prelegerile de filosofie a religiei* ale lui Hegel *SS* se referă la traducerea în limba engleză realizată de E.B. Speirs și J Burdon Sanderson. [*Prelegeri de filozofie a religiei*, tr. D. D. Roșca, Ed. ARPR, București, 1969; din păcate *Prelegerile despre argumentele existenței lui Dumnezeu* nu au fost incluse în această ediție]

2 *W*, XVI, p. 361; *SS*, III, p. 157. [*Prelegeri de filozofie a religiei*]

3 *W*, XVI, p. 457; *SS*, III, p. 259. [*Prelegeri de filozofie a religiei*]

4 *W*, XVI, p. 456; *SS*, III, p. 259. [*Prelegeri de filozofie a religiei*]

Pentru mine, el devine un obiect care mă depășește. Iar conștiința mea cu privire la Dumnezeu ca fiind „în afara" mea sau dincolo de mine implică conștiința cu privire la mine însumi ca fiind separat și înstrăinat de el, ca păcătos. În sfârșit, cel de-al treilea moment este cel al individualității, al întoarcerii particularului la universal, a finitului la infinit. Separarea și înstrăinarea sunt depășite. Pentru conștiința religioasă acest lucru se realizează în rugăciune și sub forma mântuirii, adică printr-o varietate de mijloace prin care omul se concepe pe sine ca intrând în uniune cu Dumnezeu.

Mintea trece astfel de la ideea pur abstractă de Dumnezeu la conștiința cu privire la sine și la Dumnezeu ca existând separat și de aici la conștiința de sine ca fiind una cu Dumnezeu. Iar aceasta este mișcarea esențială a conștiinței religioase. Putem observa aici că cele trei momente sau etape ale sale corespund celor trei momente ale Ideii.

Însă religia nu este, firește, doar religie în sens abstract. Ea capătă forma religiilor particulare. În prelegerile sale de filosofia religiei Hegel trasează evoluția conștiinței religioase de la o religie la alta. El urmărește în principal expunerea unei succesiuni logice sau conceptuale; dar dezvoltă această succesiune prin intermediul reflecției asupra religiilor istorice ale umanității, a căror existență și natură nu este cunoscută, firește, prin deducție a priori. Hegel urmărește aici înfățișarea unui tipar dialectic exemplificat de informațiile empirice sau istorice.

Prima etapă principală a religiei propriu-zise sau determinate este numită de Hegel religia naturii (*die Naturreligion*), această expresie fiind folosită pentru a desemna orice religie în care Dumnezeu nu este conceput ca Spirit. Ea se împarte în trei subdiviziuni. Prima este religia nemijlocită sau magia. A doua este religia substanței, secțiune în care Hegel tratează pe rând religia chineză, hinduismul și budismul. A treia este reprezentată de religiile Persiei, Siriei și Egiptului, în care se poate găsi o oarecare pâlpâire a ideii de spiritualitate. Astfel, în vreme ce în hinduism Brahman este Unul pur abstract și nediferențiat, în religia persană a zoroastrismului Dumnezeu este conceput ca fiind Binele.

Se poate spune că religia naturii corespunde primului moment al conștiinței religioase așa cum am descris-o mai sus. În *Naturreligion*, anume religia substanței, Dumnezeu este conceput ca universalul nediferențiat. Acesta este un panteism în sensul că ființa finită este văzută ca fiind absorbită de Ființa divină sau ca fiind doar un accident al acesteia. Dar în același timp, deși în hinduism Brahman este conceput într-un mod care corespunde primului moment al conștiinței religioase, aceasta nu înseamnă că celelalte momente lipsesc cu desăvârșire.

A doua etapă principală a religiei istorice este religia persoanei spirituale. Aici divinitatea este concepută ca Spirit, însă în forma unei persoane individuale sau a mai multora. Triada inevitabilă cuprinde aici religia evreiască, cea grecească și cea

romană, numite fiecare în parte religia sublimului, cea a frumuseții și cea a utilității. Astfel, Iupiter Capitolinus are ca funcție principală menținerea siguranței și suveranității Romei.[1]

Aceste trei tipuri de religie corespund celui de-al doilea moment al conștiinței religioase. Divinitatea este concepută ca existând dincolo de sau separat de ființa umană. În religia evreilor, de pildă, Dumnezeu este preaslăvit ca fiind deasupra lumii și a omului într-o sublimitate transcendentă. În același timp însă sunt reprezentate și celelalte momente ale conștiinței religioase. Astfel, în iudaism există ideea reconcilierii omului cu Dumnezeu prin sacrificiu și supunerea față de legea divină.

Cea de-a treia mare etapă a religiei istorice este religia absolută, anume creștinismul. În creștinism, Dumnezeu este conceput ca ceea ce este, Spiritul infinit care nu este numai transcendent, ci și imanent. Iar omul este conceput ca fiind unit cu Dumnezeu participând la viața divină prin intermediul harului divin primit de la Isus Christos, Dumnezeul-om. Deci religia creștină corespunde mai presus de toate celui de-al treilea moment al conștiinței religioase care este sinteza sau unitatea primelor două momente. Dumnezeu nu mai este privit ca o unitate nediferențiată, ci ca Treimea Persoanelor, ca Viață spirituală infinită. Iar infinitul și finitul nu mai sunt privite ca fiind opuse unul altuia, ci ca fiind unite fără însă a se confunda unul cu celălalt. Așa cum spune Apostolul Pavel, în El trăim și ne mișcăm și avem ființa noastră.

A spune despre creștinism că este religia absolută înseamnă a spune că este adevărul absolut. Și Hegel tună și fulgeră împotriva preoților și teologilor care trec repede peste dogmele creștine sau care le ajustează pentru a se potrivi cu perspectiva unei presupuse epoci luminate. Trebuie însă adăugat că creștinismul exprimă adevărul absolut ca *Vorstellung*. Așadar, apare nevoia de a trece la filosofie, care gândește conținutul religiei într-o formă pur conceptuală. Încercarea de a face acest lucru este, potrivit lui Hegel, continuarea muncii de pionierat a unor oameni precum Sf. Anselm care și-au propus în mod deliberat să înțeleagă și să fundamenteze pe temeiuri necesare conținutul credinței.

4. Așa cum am văzut, trecerea de la religie la filosofie nu este sub nici o formă o trecere de la un subiect la altul. Subiectul este în ambele cazuri același, „adevărul

---

[1] Evident, cel de-al treilea membru al triadei, religia utilității este, dintr-un anumit punct de vedere, o degradare a religiei. Pentru că ea reduce practic divinitatea la un instrument. În același timp ea cere trecerea la o formă mai înaltă de religie. De exemplu, acceptarea tuturor zeităților în panteonul Romei reduce politeismul la o absurditate și cere astfel trecerea la monoteism.

etern în însăşi obiectivitatea lui, e Dumnezeu şi nimic altceva decât Dumnezeu şi explicarea (*die Explication*) lui Dumnezeu".[1] Aşadar, în acest sens „religia şi filosofia se confundă".[2] „Filosofia se explică numai pe sine în timp ce explică religia."[3]

Diferenţa dintre cele două este dată de modurile diferite în care îl concep pe Dumnezeu, este dată „prin acest mod particular al preocupării de Dumnezeu".[4] De pildă, trecerea de la *Vorstellung* la gândirea pură implică înlocuirea formei contingenţei cu cea a consecinţei logice. Astfel, conceptul teologic al creaţiei divine ca un eveniment contingent, adică un eveniment care ar fi putut sau nu să aibă loc, devine în filosofie doctrina potrivit căreia *Logosul* se obiectivează în mod necesar în natură, nu pentru că Absolutul este constrâns să facă acest lucru, ci pentru că este ceea ce este. Cu alte cuvinte, filosofia speculativă înlătură elementul imaginativ sau pictural caracteristic gândirii religioase şi exprimă adevărul, acelaşi adevăr, într-o formă pur conceptuală.

Nu decurge însă de aici că filosofia este o formă de necredinţă. În opinia lui Hegel, ideea că filosofia şi religia sunt incompatibile sau că prima este ostilă sau periculoasă pentru cea din urmă se bazează pe o înţelegere greşită a naturii lor. Ambele tratează despre Dumnezeu şi ambele sunt religie: „filosofia este de fapt ea însăşi serviciu divin, dar ele sunt ambele serviciu divin la mod propriu".[5] Tocmai această diferenţă în ceea ce priveşte modurile lor de a aprehenda şi exprima adevărul este cea care dă naştere ideii că filosofia este o ameninţare la adresa religiei. Însă filosofia ar fi o ameninţare la adresa religiei numai dacă şi-ar propune să înlocuiască adevărul cu eroarea. Şi nu este cazul. Adevărul este acelaşi, deşi conştiinţa religioasă cere un mod de exprimare care trebuie să fie deosebit de cel al filosofiei.

Am putea fi înclinaţi să comentăm aici că Hegel foloseşte termenul „religie" într-un mod ambiguu. Căci el îl foloseşte pentru a se referi nu numai la experienţa religioasă, la credinţă şi la cult, ci şi la teologie. Şi deşi se poate construi un argument rezonabil prin care să susţinem că filosofia nu este ostilă experienţei religioase ca atare, sau chiar credinţei pure, ea trebuie totuşi să fie în mod necesar ostilă religiei, dacă prin religie se înţelege şi teologia sau ea include şi teologia şi dacă filosofia îşi propune să dezvăluie adevărul simplu, ca să spunem aşa, conţinut în doctrinele despre care teologii cred că reprezintă cea mai bună formulare posibilă a adevărului în limbajul omenesc.

---

1 *W*, XV, p. 37; *SS*, I, p. 19. [*Prelegeri de filozofie a religiei*, trad. rom., p. 13]
2 *W*, XV, p. 37; *SS*, I, p. 20. [*Prelegeri de filozofie a religiei*, trad. rom., p. 13]
3 *W*, XV, p. 37; *SS*, I, p. 19. [*Prelegeri de filozofie a religiei*, trad. rom., p. 13]
4 *W*, XV, p. 38; *SS*, I, p. 20. [*Prelegeri de filozofie a religiei*, trad. rom., p. 13]
5 *Ibid.*

În ceea ce privește primul aspect, Hegel insistă asupra ideii că „*cunoașterea* este o parte esențială a religiei creștine înseși".[1] Creștinismul se străduiește să înțeleagă propria sa credință. Iar filosofia speculativă este o continuare a acestei încercări. Diferența stă în faptul că filosofia înlocuiește forma lui *Vorstellung*, a gândirii picturale sau figurative, cu cea a gândirii pure. Dar aceasta nu înseamnă că filosofia speculativă ia locul creștinismului în sensul că acesta din urmă este pur și simplu înlăturat de filosofia speculativă. Creștinismul este religia absolută iar idealismul absolut este filosofia absolută. Ambele sunt adevărate, iar adevărul lor este același. Formele de înțelegere și de expresie sunt diferite, însă de aici nu decurge că creștinismul este înlocuit de idealismul absolut. Căci omul nu este doar gândire pură: nu este sub nicio formă doar filosof, chiar și atunci când se ocupă cu filosofia. Iar pentru conștiința religioasă teologia creștină este expresia perfectă a adevărului. De aceea preoții, care se adresează conștiinței religioase, nu trebuie să modifice dogmele creștine. Căci creștinismul este religia revelată, în sensul că este manifestarea de sine perfectă a lui Dumnezeu pentru conștiința religioasă.

Nu vreau să sugerez că atitudinea lui Hegel este consistentă cu punctul de vedere al doctrinei creștine oficiale. Căci sunt convins că nu este. Sunt de acord cu ceea ce spunea McTaggart, care nu era un credincios creștin, că în calitate de aliat al creștinismului hegelianismul este „un inamic deghizat – cel mai puțin vizibil,s dar cel mai periculos. Doctrinele care au fost protejate de respingerea din exterior sunt acum transformate din interior până la punctul disoluției..."[2] Hegel formulează într-adevăr argumente filosofice în favoarea doctrinelor Treimii, Căderii și Întrupării. Dar atunci când a încheiat formularea lor în forma gândirii pure, acestea sunt în mod evident ceva foarte diferit de doctrinele despre care biserica creștină consideră că reprezintă formularea corectă a adevărului în limbajul omenesc. Cu alte cuvinte, Hegel face din filosofia speculativă arbitrul ultim al înțelesului lăuntric al revelației creștine. Idealismul absolut este prezentat ca fiind creștinismul ezoteric iar creștinismul ca fiind hegelianismul exoteric; misterul asupra căruia insistă teologii este subordonat unei clarificări filosofice care echivalează de fapt cu o transformare.

Dar în același timp nu există, cel puțin în opinia mea, nici un temei serios pentru a-l acuza pe Hegel de lipsă de sinceritate. Eu nu cred că atunci când el s-a prezentat ca un apărător al creștinismului a vorbit ironic. Așa cum am semnalat în capitolul introductiv, Benedetto Croce susținea că nu poate exista nici un temei valid pentru a

---

[1] *W*, XV, p. 35; *SS*, I, p. 17.

[2] *Studies in Hegelian Cosmology* (ediția din 1901), p. 250.

pune pe același plan o formă de gândire inferioară, anume religia, pe același plan cu știința, arta și filosofia. Dacă filosofia dezvăluie într-adevăr înțelesul lăuntric al credinței religioase, atunci religia trebuie să-i cedeze locul filosofiei. Cu alte cuvinte, cele două nu pot coexista în mintea aceluiași individ. Omul poate gândi fie în categoriile religiei, fie în cele ale filosofiei. Dar nu poate gândi în ambele. Însă, deși comentariile lui Croce nu sunt deloc lipsite de sens, nu decurge în mod necesar că ele reprezintă opinia autentică, deși mascată, a lui Hegel. La urma urmei Croce, deși nu a fost un credincios catolic, era familiarizat cu ideea autorității ecleziastice ca arbitru ultim al adevărului religios și al formulării acestuia. Și este evident că teoria lui Hegel cu privire la relația dintre filosofia speculativă și creștinism este incompatibilă cu *această* idee. Însă Hegel era luteran. Și deși superioritatea filosofiei speculative față de religie este foarte departe de a fi o idee luterană, lui îi era mult mai ușor decât lui Croce să fie sincer convins că viziunea sa asupra relației dintre filosofia absolută și religia absolută era acceptabilă din punct de vedere creștin. Fără îndoială, el se vedea pe sine ca un continuator al operei teologilor care în descrierea dogmelor creștine s-au străduit să evite formele pur imaginative în care au fost zugrăvite aceste dogme de către conștiința religioasă needucată din perspectivă teologică.

5. Însă filosofia absolută nu este singura manifestare a rațiunii speculative așa cum religia absolută nu este singura manifestare a conștiinței religioase. Așa cum arta și religia își au fiecare istoria ei, filosofia își are și ea istoria ei. Și această istorie este un proces dialectic. Dintr-un anumit punct de vedere este procesul prin care Gândirea infinită ajunge să se gândească pe sine în mod explicit, trecând de la o concepție inadecvată asupra sieși la o alta și apoi unindu-le pe ambele într-o unitate superioară. Dintr-un alt punct de vedere este procesul prin care mintea omenească înaintează dialectic către o concepție adecvată asupra realității ultime, Absolutul. Însă aceste două puncte de vedere reprezintă doar aspecte diferite ale aceluiași proces. Pentru că Spiritul, Gândirea care se gândește pe sine, devine explicit în și prin reflecția minții omenești la nivelul cunoașterii absolute.

Aceasta înseamnă, firește, că conceptele diferite, unilaterale și inadecvate despre realitate care apar în diferitele etape ale istoriei filosofiei sunt preluate și păstrate pe etapele superioare. „Ultima filosofie este rezultatul tuturor filosofiilor care au precedat-o; nimic nu s-a pierdut, toate principiile sunt păstrate."[1] „Rezultatul general al

---

[1] *W*, XIX, p. 685; *HS*, III, p. 546. În notele referitoare la *Prelegerile de istoria filosofiei* ale lui Hegel *HS* se referă la traducerea în limba engleză realizată de E.S. Haldane și F.H. Simson. [*Prelegeri de istorie a filozofiei*, tr. D. D. Roșca, Ed. ARPR, București, 1964-1964, vol. II, p. 690]

istoriei filosofiei este: 1) a existat totdeauna numai o singură filosofie ale cărei diferențe simultane constituie laturile necesare ale unui unic principiu; 2) succesiunea sistemelor filosofice nu este întâmplătoare, ci ea înfățișează înaintarea treptată a dezvoltării acestei științe; 3) ultima filosofie a unei epoci este rezultatul acestei dezvoltări și este adevărul în forma cea mai înaltă pe care și-o dă despre sine conștiința de sine a spiritului. Ultima filosofie conține, așadar, în sine filosofiile ce-au precedat-o, ea conține în ea aproape toate treptele, este produs și rezultat al tuturor filosofiilor premergătoare."[1]

Așadar, dacă istoria filosofiei este dezvoltarea cunoașterii de sine divine, sau a conștiinței de sine absolute, etapele succesive din această istorie vor tinde să corespundă etapelor sau momentelor succesive ale conceptului sau Ideii logice. Aflăm astfel că Hegel îl consideră pe Parmenide primul filosof autentic, omul care a aprehendat Absolutul ca Ființă, în vreme ce Heraclit este cel care afirmă Absolutul ca Devenire. Dacă luăm acest enunț drept o afirmație cu privire la existența unei succesiuni cronologice, atunci el este pasibil de a primi obiecții. Însă enunțul ilustrează procedeul general folosit de Hegel. Ca și Aristotel înaintea sa, el îi privește pe predecesori ca aducând la lumină aspecte ale adevărului care sunt apoi conservate, înălțate și îmbinate cu alte aspecte complementare în propriul lui sistem. Formularea explicită și adecvată a categoriei Spiritului este rezervată, dacă mai e nevoie să spunem, idealismului german. Iar filosofiile lui Fichte și Schelling sunt văzute drept momente în dezvoltarea idealismului absolut.

Istoria filosofiei așa cum o vede Hegel este astfel parte integrantă a sistemului său. Ea nu este doar o descriere a ceea ce au susținut filosofii, a factorilor care și-au exercitat influența asupra concepțiilor lor și i-au condus la tezele pe care le-au susținut, și a influenței pe care au exercitat-o aceștia asupra succesorilor și, poate, asupra societății în ansamblu. Ci este o încercare susținută de a da la iveală existența unui progres dialectic necesar, a unei dezvoltări teleologice în istoria filosofiei. Această întreprindere este desfășurată, firește, din perspectiva unei anumite filosofii. Este opera unui filosof care privește înapoi la trecut din punctul de vedere al unui sistem despre care el crede că reprezintă cea mai înaltă expresie a adevărului până în momentul de față și vede acest sistem ca fiind punctul culminant al unui proces de reflecție care, în pofida tuturor elementelor contingente, a fost o mișcare necesară, în trăsăturile sale generale, a Gândirii care ajunge să se gândească pe sine. Istoria filosofiei așa cum o

---

[1] *W*, XIX, p. 690-691; *HS*, III, p. 552-553. [*Prelegeri de istorie a filozofiei*, trad. rom., vol. II, p. 694-695]

vede Hegel este astfel o filosofie a istoriei filosofiei. Dacă s-ar aduce aici obiecția că selectarea elementelor esențiale într-un anumit sistem este guvernată de principii sau idei predeterminate, Hegel ar putea răspunde, desigur, că orice istorie a filosofiei demnă de acest nume implică în mod necesar nu numai interpretarea, ci și separarea materialului esențial de cel neesențial în lumina convingerilor cu privire la ceea ce este filosofic important și ceea ce nu. Dar un astfel de răspuns, deși suficient de rezonabil, nu ar fi adecvat în acest context. Căci așa cum Hegel abordează filosofia istoriei în lumina convingerii că istoria omenirii este un proces teleologic rațional, la fel abordează și istoria filosofiei în lumina convingerii că istoria este „templu al rațiunii conștiente de sine însăși",[1] determinarea progresivă și continuă din punct de vedere dialectic a Ideii, „un progres în sine necesar și consecvent, progres în sine rațional determinat de către ideea sa",[2] adevărata filosofie care se dezvoltă în timp, procesul dinamic al Gândirii care se gândește pe sine.

Implică oare această concepție asupra istoriei filosofiei concluzia că Hegel vede filosofia sa ca fiind sistemul final, sistemul tuturor sistemelor? Uneori el a fost înțeles ca susținând tocmai acest lucru. Mie mi se pare însă că această descriere este o caricaturizare. El zugrăvește într-adevăr idealismul german în general și propriul său sistem în particular ca pe cea mai înaltă etapă atinsă până acum în dezvoltarea istorică a filosofiei. În lumina concepției sale asupra istoriei filosofiei nici nu poate să susțină altceva. El face într-adevăr unele afirmații care au servit foarte bine celor care vor să-i atribuie ideea absurdă că filosofia se încheie odată cu hegelianismul. „A început o nouă epocă în lume. Se pare că acum i-a reușit spiritului lumii să înlăture orice esență străină obiectivă și, în sfârșit, să se sesizeze pe sine ca spirit absolut [...] Lupta conștiinței de sine finite cu conștiința de sine absolută – care i se înfățișa conștiinței de sine finite ca fiind în afara ei – încetează. Conștiința de sine finită a încetat de a mai fi finită; și, pe de altă parte, conștiința de sine absolută a primit realitatea care îi lipsea mai înainte."[3] Însă deși acest pasaj afirmă clar că idealismul absolut este punctul culminant al întregii filosofii anterioare, Hegel continuă vorbind de „întreaga istorie universală de până acum și în special istoria filosofiei".[4] Este oare probabil ca un om care a afirmat explicit că filosofia este *„timpul său prins în gânduri"*[5] și că este la

---

1 *W*, XVII, p. 65; *HS*, I, p. 35. [*Prelegeri de istorie a filozofiei*, trad. rom., vol. I, p. 42]

2 *W*, XVII, p. 66; *HS*, I, p. 36. [*Prelegeri de istorie a filozofiei*, trad. rom., vol. I, p. 43]

3 *W*, XIX, p. 689-690; *HS*, III, p. 551. [*Prelegeri de istorie a filozofiei*, trad. rom., vol. II, p. 694]

4 *W*, XIX, p. 690; *HS*, III, p. 551. [*Prelegeri de istorie a filozofiei*, trad. rom., vol. II, p. 694]

5 *W*, VII, p. 35; *R*, prefață. [*Filozofia dreptului*, trad. rom., p. 18]

fel de absurdă presupoziția că o filosofie poate transcende propria sa epocă, precum și aceea că un individ coincide cu timpul în care trăiește să fi crezut la modul serios că filosofia se încheie odată cu el? Evident, în lumina principiilor lui Hegel orice filosofie ulterioară va trebui să încorporeze idealismul absolut, chiar dacă sistemul său se va fi dovedit a fi doar un moment unilateral într-o sinteză superioară. Dar a spune acest lucru nu înseamnă a nega că ar putea exista sau va exista filosofie și pe mai departe.

Mai este totuși un aspect. Dacă creștinismul este religia absolută, hegelianismul, fiind creștinismul ezoteric, trebuie să fie filosofia absolută. Și dacă luăm cuvântul „absolut" ca însemnând, în acest context, adevărul în cea mai înaltă formă atinsă până în prezent și nu formularea finală sau definitivă a adevărului, atunci creștinismul nu mai este religia ultimă așa cum hegelianismul nu este filosofia ultimă. Pe baza principiilor lui Hegel, creștinismul și idealismul absolut trăiesc sau pier împreună. Iar dacă dorim să susținem că creștinismul nu poate fi depășit, în vreme ce hegelianismul da, nu mai putem să păstrăm descrierea pe care o dă Hegel cu privire la relația dintre cele două.

6. În lumina caracterului atotcuprinzător al sistemului lui Hegel și a poziției dominante pe care a ajuns să o ocupe în lumea filosofică germană, nu este deloc surprinzător că influența sa a fost resimțită într-o diversitate de domenii. Așa cum ne-am putea aștepta de la un om a cărui gândire s-a concentrat în jurul Absolutului și care în ochii unui observator nu foarte critic sau nu prea ortodox ar putea să pară drept cel care a dat o temelie rațională creștinismului în termenii celei mai recente filosofii, sfera sa de influență include și teritoriul teologiei. De exemplu, Karl Daub (1765-1836), profesor de teologie la Heidelberg, a abandonat ideile lui Schelling și s-a străduit să pună metoda dialectică a lui Hegel în slujba teologiei protestante. Un alt teolog eminent care a fost convertit sau a fost sedus, depinde cum preferăm să vedem lucrurile, de filosofia lui Hegel, a fost Philipp Konrad Marheineke (1780-1846) care a ajuns profesor de teologie la Berlin și a ajutat la editarea primei ediții generale a operelor lui Hegel. În lucrarea sa publicată postum *Sistemul dogmaticii creștine*, Marheineke a încercat să traducă hegelianismul în termenii teologiei creștine și în același timp să interpreteze conținutul dogmei creștine în manieră hegeliană. De pildă, el reprezenta Absolutul ca atingând conștiința de sine deplină în cadrul bisericii, pe care o vedea ca pe actualizarea concretă a Spiritului, acest Spirit fiind interpretat ca a treia persoană din Treimea divină.

Istoria sistemelor etice a fost studiată din punct de vedere hegelian de către Leopold von Henning (1791-1866) care a urmat cursurile lui Hegel la Berlin și a devenit unul dintre cei mai fervenți admiratori ai săi. Și în domeniul dreptului influența lui Hegel a fost considerabilă. În rândul discipolilor săi s-a remarcat cunoscutul jurist Eduard

Gans (1798-1839) care a dobândit o catedră de drept la Berlin și a publicat o bine-cunoscută lucrare despre dreptul la moștenire.[1] În domeniul esteticii poate fi menționat Heinrich Theodor Rötscher (1803-1871) ca un gânditor care a găsit inspirație în filosofia lui Hegel. În istoria filosofiei influența lui Hegel s-a răsfrânt asupra unor istorici eminenți precum Johann Eduard Erdmann (1805-1892), Eduard Zeller (1814-1908) și Kuno Fischer (1824-1907). Orice am crede despre idealismul absolut, nu-i putem nega lui Hegel meritul de a fi exercitat un efect stimulator asupra specialiștilor dintr-o varietate de domenii.

Dar să ne întoarcem la domeniul teologiei. Spuneam că sistemul hegelian a lăsat loc pentru dispute cu privire la relația sa precisă cu teismul creștin. Și de fapt s-a iscat o controversă asupra acestui aspect înainte de moartea lui Hegel, deși odată cu moartea sa controversa s-a accentuat. Unii autori, considerați în general ca aparținând dreptei hegeliene, au susținut că idealismul absolut poate fi în mod legitim interpretat într-un sens compatibil cu creștinismul. Când Hegel trăia încă, Karl Friedrich Göschel (1784-1861) a încercat să interpreteze teoria lui Hegel asupra relației dintre forma de gândire specifică conștiinței religioase și gândirea pură sau cunoașterea astfel încât să nu rezulte că religia este inferioară filosofiei. Această apărare a filosofiei lui Hegel a fost primită cu căldură de acesta. După moartea lui Hegel, Göschel a publicat o serie de scrieri menite să arate că hegelianismul este compatibil cu doctrina referitoare la Dumnezeu ca persoană și cu cea a nemuririi sufletului. Poate fi menționat, de asemenea, și Ludwig Michelet (1801-1893), un profesor din Berlin, care a identificat triada hegeliană cu persoanele Treimii creștine (așa cum a făcut Hegel însuși) și a încercat să arate că nu există nici o incompatibilitate între hegelianism și teologia creștină.

Aripa de stânga a hegelianismului a fost reprezentată, de exemplu, de David Friedrich Strauss (1808-1874), autor al celebrei cărți *Viața lui Isus* (1835). Potrivit lui Strauss, istorisirile din Evanghelii sunt de fapt mituri și el pune această concepție într-o legătură explicită cu teoria lui Hegel despre *Vorstellung* și vede în această disoluție a creștinismului pe care își propune să o realizeze o autentică continuare a filosofiei lui Hegel. În felul acesta a dat apă la moară criticilor creștini care refuzau să accepte punctul de vedere al hegelienilor de dreapta potrivit cărora hegelianismul era compatibil cu creștinismul.

Se poate considera că aripa moderată a mișcării hegeliene este reprezentată de Johann Karl Rosenkranz (1805-1879), biograf al lui Hegel și profesor la Königsberg. Ca elev atât al lui Schleiermacher cât și al lui Hegel, el a încercat să medieze între

---

[1] *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung* (1824-1835).

filosofiile acestora în cadrul concepției sale asupra sistemului hegelian. În lucrarea *Enciclopedia științelor teologice* (1831), el distinge între teologia speculativă, istorică și practică. Teologia speculativă prezintă religia absolută, creștinismul, într-o formă *a priori*. Teologia istorică se ocupă cu obiectificarea temporală a acestei Idei sau concept al religiei absolute. În evaluarea pe care o face creștinismului istoric, Rosenkranz a fost mult mai reținut decât Strauss, care îl privea ca aparținând aripii de mijloc a școlii hegeliene. Mai târziu, Rosenkranz a încercat să dezvolte logica lui Hegel, deși eforturile sale în această direcție nu au fost prea apreciate de ceilalți hegelieni.

Așadar, putem spune că separarea între hegelienii de dreapta și cei de stânga viza mai întâi de toate interpretarea, evaluarea și dezvoltarea poziției lui Hegel cu privire la religie și chestiuni teologice. Aripa de dreapta îl interpreta pe Hegel într-un sens mai mult sau mai puțin compatibil cu creștinismul, ceea ce însemna că Dumnezeu trebuia să fie reprezentat ca fiind persoană, o Ființă conștientă de sine care există de sine stătător, ca să spunem așa. Aripa de stânga susținea o interpretare panteistă și nega teza nemuririi sufletului.

Foarte curând însă aripa stângă a trecut cu mult dincolo de panteism către naturalism și ateism. Iar în mâinile lui Marx și Engels teoriile hegeliene asupra societății și istoriei au trecut printr-o adevărată revoluție. Aripa de stânga este astfel mult mai importantă din punct de vedere istoric decât cea de dreapta. Va trebui însă să discutăm separat despre gânditorii radicali din aripa de stânga și să nu-i tratăm ca pe discipoli ai lui Hegel, pe care el însuși nu i-ar fi recunoscut ca atare.

În ceea ce privește influența lui Hegel mai putem aminti, firește, și idealismul britanic din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și primele decenii ale secolului al XX-lea, unii filosofi italieni precum Benedetto Croce (1866-1952) și Giovanni Gentile (1875-1944), unele scrieri franceze mai recente dedicate filosofiei lui Hegel și lista ar putea continua cu alte exemple ale influenței pe termen lung a filosofiei hegeliene. Dar urmărirea acestui subiect ne-ar îndepărta de obiectivul volumului de față. Ne vom concentra în schimb asupra reacțiilor față de idealismul german și apariției altor direcții de gândire în lumea filosofică germană din secolul al XIX-lea.

PARTEA A DOUA

REACŢII ÎMPOTRIVA IDEALISMULUI METAFIZIC

CAPITOLUL XII

PRIMII OPONENȚI ȘI CRITICI

Fries și discipolii săi – Realismul lui Herbart – Beneke și psihologia ca știință fundamentală – Logica lui Bolzano – Weisse și I. H. Fichte drept critici ai lui Hegel.

1. Jakob Friedrich Fries (1773-1843) a considerat maniera în care Fichte, Schelling și Hegel au dezvoltat idealismul, ca fiind fundamental greșită. În opinia lui, scopul corespunzător și profitabil al filosofiei era continuarea operei lui Kant, fără a transforma filosofia kantiană într-un sistem metafizic. Ce-i drept însă, chiar și Fries se folosea de cuvântul „metafizică", iar în 1824 publica un *Sistem Metafizic* (*System der Metaphysik*). Dar pentru el, acest cuvânt însemna critică a cunoașterii umane, iar nu știință a Absolutului. Prin urmare, în această privință el merge pe urmele lui Kant. Cu toate acestea, el transformă în același timp critica transcendentală a cunoașterii inițiată de Kant, într-o investigație psihologică, într-un proces psihologic de cercetare a sinelui. În ciuda faptului că, așa cum am văzut, Fries pornește de la Kant încercând să-i corecteze și să-i dezvolte ideile, faptul că această corijare ia forma unei psihologizări a criticii kantiene, duce la o apropiere simțitoare de poziția lui Locke. Pentru că, după Fries, trebuie să cercetăm natura, legile și domeniul cunoașterii înainte de a aborda problema obiectului cunoașterii. Iar metoda adecvată acestei cercetări este observația empirică.

Fries nu s-a limitat doar la teoria cunoașterii. În 1803 a publicat o *Teorie filosofică a dreptului* (*Philosophische Rechtslehre*), iar în 1818 o *Etică* (*Ethik*). Din punct de vedere politic împărtășea idealuri liberale și din acest motiv, în 1819, își pierde catedra pe care o avea la Jena. Cu toate acestea, câțiva ani mai târziu este numit la catedra de matematică și fizică a aceleiași universități. În acel moment el publicase deja câteva lucrări de filosofie a naturii și fizică și încercase să unifice fizica matematică a lui Newton cu propria interpretarea a filosofiei kantiene.

În 1832 Fries a publicat un *Tratat elementar de filosofie a religiei și de estetică filosofică* (*Handbuch der Religionsphilosophie und der philosophischen Ästhetik*). Copil fiind, el a fost educat în tradiția pietismului și toată viața a insistat asupra importanței trăirii religioase și a pietății interioare. Pe de-o parte avem cunoașterea matematică și științifică; iar pe de altă parte avem intuiția dată de trăirea religioasă și estetică, mărturia acesteia privitor la Ființa ce se ascunde în spatele lumii fenomenelor. Credința practică sau morală ne pune în contact cu realitatea noumenală, dar trăirea religioasă și

estetică ne aduc o probă suplimentară în favoarea realității din spatele fenomenelor așa cum este ea concepută prin credința morală. Așadar, Fries adaugă doctrinei kantiene a credinței practice accentul pus pe sentimentul religios.

Fries nu a trecut neobservat. Dintre discipolii săi cel mai proeminent a fost E. F. Apelt (1812-1859) care a susținut interpretarea psihologică a lui Kant formulată de maestrul său și a insistat asupra necesității unei strânse legături între filosofie și știință.[1] Și mai merită menționat faptul că renumitul filosof al religiei, Rudolf Otto (1869-1937) a fost influențat de accentul pus de Fries pe importanța fundamentală a trăirii în religie, însă ar fi puțin forțat să îl numim pe Otto un discipolul al lui Fries.

În prima parte a acestui secol a fost fondată așa-zisa școală neo-friesiană de către Leonard Nelson (1882-1927).

2. Printre oponenții contemporani ai idealismului post-kantian, numele lui Fries este mult mai puțin cunoscut decât cel al lui Johann Friedrich Herbart (1776-1841). În 1809 Herbart a fost numit la catedra de la Königsberg pe care o ocupase și Kant, catedră pe care a deținut-o până în 1833 când s-a mutat la Göttingen. Cât timp a stat în Elveția (1797-1800) l-a cunoscut pe Pestalozzi și a devenit interesat și a scris asupra problemelor legate de educație. Printre principalele sale opere filosofice sunt *Introducere în filosofie* (*Einleitung in die Philosophie*, 1813), *Psihologia ca știință* (*Psychologie als Wissenschaft*, 1824-1825) și *Metafizica generală* (*Allgemeine Metaphysik*, 1828-1829).

Herbart nota la un moment dat că e un kantian al anului 1828. Desigur, voia să spună că deși era îndatorat operei marelui gânditor a cărui catedră o și ocupa la acea vreme, trecuse îndeajuns de multă vreme pentru a nu mai accepta pur și simplu sistemul kantian în forma originală a acestuia. Într-adevăr, Herbart nu poate fi numit kantian în sensul obișnuit al cuvântului. Fără îndoială că Herbart respingea idealismul post-kantian. Însă a privi idealismul post-kantian ca o deviere de la gândirea lui Kant, nu este cu necesitate același lucru cu a fi kantian. Iar în anumite privințe, Herbart se aseamănă mai degrabă cu filosofii pre-kantieni decât cu Kant însuși.

Cel puțin dintr-o anume perspectivă modul în care Herbart privește filosofia are un aer foarte modern. El descrie filosofia ca fiind elaborare (*Bearbeitung*) de concepte. O obiecție evidentă la această descriere ar fi că nu este indicat obiectul de cercetare specific filosofiei. Orice știință poate fi descrisă în modul acesta. Dar Herbart susține că filosofia nu are un obiect de cercetare propriu, diferit de obiectele de cercetare ale

---

[1] Logicienii moderni dezaprobă, cu îndreptățire, psihologizarea logicii. Dar această tendință era o urmare, oricât de greșită, a ideii că această abordare este o expresie a unei atitudini științifice.

altor științe particulare. Sau, mai exact, nu putem spune de la început că filosofia are o anumită parte a realității drept obiect propriu de cercetare. Trebuie mai întâi să o descriem ca fiind activitatea de a elabora și clarifica concepte.

Diferitele ramuri ale filosofiei se formează în cursul acestei activități. De exemplu, dacă ne preocupăm de cercetarea teoriei conceptelor distincte și a combinațiilor dintre ele și de principiile clarificării conceptelor, facem logică. Dacă, însă, aplicăm principiile logice la clarificarea unor concepte oferite de experiență, atunci facem metafizică.

În opinia lui Herbart, această muncă de clarificare este esențială. Pentru că atunci când cercetăm prin analiză logică conceptele fundamentale derivate din experiență, descoperim că acestea din urmă sunt contradictorii. Să luăm, de exemplu, conceptul unui lucru. Pentru ca ceva să poată fi numit lucru, acel ceva trebuie să fie un întreg, o unitate. Dar dacă încercăm să îl descriem, acesta se descompune într-o multitudine de proprietăți. Este unu și multiplu, unitar și ne-unitar, în același timp. Ne găsim prin urmare în fața unei contradicții, situație ce nu este nicidecum satisfăcătoare. Soluția nu este însă să respingem pur și simplu orice concept derivat din experiență. Căci dacă rupem legătura dintre gândire și experiență ne izolăm complet de realitate. Ceea ce trebuie făcut este să clarificăm și să elaborăm conceptul respectiv într-un asemenea fel încât să dispară contradicția.

Așadar, Herbart consideră că principiul non-contradicției este fundamental. El respinge logica dialectică a lui Hegel, logică ce, în opinia lui, încalcă acest principiu. Realitatea nu trebuie să conțină contradicții. Adică aceasta trebuie să fie în așa fel încât o imagine adecvată lumii sau o descriere a acesteia să formeze un sistem armonios de concepte reciproc consecvente și necontradictorii în sine. Experiența crudă, ca să zicem așa, nu ne oferă o astfel de imagine a lumii. Filosofiei îi revine sarcina de a o construi prin clarificarea, modificarea și armonizarea conceptelor derivate din experiență și folosite în științe.

O modalitate mai bună de a exprima punctul de vedere al lui Herbart ar fi a spune că realitatea este de așa natură încât o descriere completă a acesteia s-ar putea face numai printr-un sistem exhaustiv de propoziții necontradictorii și reciproc compatibile. Se poate susține într-adevăr că și Hegel avea o concepție similară asupra adevărului, iar acesta din urmă nu ar trebui interpretat ca negând principiul non-contradicției. Până la urmă, chiar și Herbart permite apariția contradicțiilor din modul obișnuit în care privim lucrurile, dar încearcă apoi să le rezolve. Însă Hegel vorbește despre contradicții ca și cum acestea ar fi o caracteristică a procesului realității însăși, o caracteristică a vieții Absolutului, pe când pentru Herbart acestea apar numai ca urmare a modului inadecvat în care concepem realitatea: ele nu sunt o caracteristică a

realității ca atare. De aici rezultă că perspectiva lui Herbart este mult mai apropiată de cea a lui F. H. Bradley decât de cea a lui Hegel. Și, în fapt, Bradley a fost considerabil influențat de către Herbart.[1]

Să presupunem pentru un moment că modul nostru obișnuit de a privi lucrurile conține sau dă naștere la contradicții. Considerăm că un trandafir este un lucru și un cub de zahăr – alt lucru. Fiecare pare a constitui o unitate. Dar când încercăm să le descriem, fiecare se descompune într-o multitudine de proprietăți. Trandafirul este roșu, parfumat și catifelat; zahărul este alb, dulce și tare. În fiecare caz noi atribuim aceste proprietăți unei substanțe unificatoare sau lucru. Dar care este aceasta? Dacă vrem să spunem ceva despre ea, unitatea se descompune încă o dată în multiplicitate. Însă dacă spunem că această substanță stă la baza proprietăților, ea pare a fi un lucru cu totul diferit. Nu mai putem spune că trandafirul *este* roșu, parfumat și catifelat.

Conform lui Herbart, soluția acestei probleme ar fi postularea unei multitudini de entități simple și neschimbătoare sau substanțe pe care el le numește „reali" (*Realen*). Între aceștia se stabilesc diferite relații, cărora le corespund proprietățile și schimbările fenomenale. Spre exemplu, cubul de zahăr, care ne apare ca fiind un întreg, este compus dintr-o multitudine de entități fără întindere și neschimbătoare. Iar diferitele proprietăți fenomenale ale zahărului corespund relațiilor care se formează între aceste entități, în timp ce schimbările fenomenale ale zahărului corespund variațiilor ce apar în relațiile dintre aceste entități. Suntem, prin urmare, capabili să punem în acord unitatea și multiplicitatea, stabilitatea și schimbarea.

După ce a prezentat, așa cum am văzut, o perspectivă asupra filosofiei ce a fost în ultima vreme la modă în Anglia, și anume că filosofia este un demers de clarificare a conceptelor sau de analiză conceptuală, Herbart continuă prin a pune o problemă pe care mai târziu Bradley o va trata în amănunt în *Aparență și realitate* (*Appearance and Reality*). Dar dacă Bradley, în concordanță cu spiritul idealismului post-kantian, rezolvă problema prin intermediul postulării unei realități unice care „se prezintă" în forma multiplicității lucrurilor, Herbart recurge la o metafizică pluralistă care amintește de atomii lui Democrit și de monadele lui Leibniz. „Realii" săi sunt într-adevăr diferiți de atomii lui Democrit prin aceea că au proprietăți, chiar dacă acestea, fiind metafenomenale, sunt incognoscibile. Mai departe, în ciuda faptului că fiecare „real" este în mod exclusiv și esențial neschimbător, aceste entități nu par a fi „fără ferestre",

---

[1] Mă refer, desigur, doar la ideea lui Bradley că modul în care percepem și descriem în mod uzual lucrurile dă naștere la contradicții, pe când realitatea este, în sine, un întreg armonios ce nu conține nicio contradicție. În ceea ce privește problema pluralismului și a monismului, există o mare diferență între poziția lui Herbart și cea a idealistului absolut britanic.

așa cum sunt monadele lui Leibniz. Pentru că fiecare „real" își păstrează identitatea în ciuda perturbărilor (*Störungen*) cauzate de alți „reali", astfel încât aceste entități par a se influența reciproc. În același timp, filosofia lui Herbart este neîndoielnic înrudită cu metafizica prekantiană.

Teoria perturbărilor, în care orice perturbare provocă o reacție de autoconservare din partea entității perturbate, dă naștere la anume dificultăți. Căci nu este ușor de împăcat această teorie cu ideea că spațiul, timpul și interacțiunile cauzale sunt fenomenale. Desigur, Herbart consideră că manifestările fenomenale sunt bazate pe și explicabile prin comportamentul „realilor". Iar lumea realilor nu este considerată a fi realitatea statică a lui Parmenide. Dar este discutabil faptul că în măsura în care gândim relațiile presupuse a exista între „reali", aceștia din urmă sunt în mod necesar aduși în sfera fenomenală. Căci aceștia sunt imposibil de gândit altfel decât în termenii relațiilor ce se stabilesc între ei, relații ce sunt fenomenale.

În orice caz, acesta este fundamentul metafizic pe care își construiește Herbart psihologia. Sufletul este o substanță simplă și fără întindere sau un „real". Acesta nu trebuie însă identificat cu subiectul pur sau ego-ul conștiinței. Sufletul, considerat ca atare, nu este defel conștient. Și nici nu este înzestrat cu vreun instrument kantian al formelor și categoriilor *a priori*. Toate activitățile mentale sunt secundare și derivate. Cu alte cuvinte, sufletul încearcă să se conserve în fața perturbărilor provocate de către alți „reali", iar reacțiile de autoconservare sunt exprimate prin senzații și idei. Iar viața mentală este formată din relațiile și interacțiunile dintre senzații și idei. Putem renunța la idea facultăților distincte. De exemplu, o idee însoțită de o obstrucție poate fi numită dorință, pe când o idee acompaniată de o prezumție de succes poate fi numită voliție. Nu este necesar să se postuleze facultăți apetitive și volitionale. Fenomenele psihice respective pot fi exprimate prin intermediul ideilor, care la rândul lor pot fi exprimate prin intermediul stimulilor cauzați direct sau indirect de către reacțiile autoconservative ale sufletului la perturbări.

Un aspect interesant al psihologiei lui Herbart este teoria subconștientului. Ideile pot fi asociate între ele, dar tot la fel de bine pot fi reciproc opuse. În acest din urmă caz se instaurează o stare de tensiune, una sau mai multe idei fiind împinse sub nivelul conștientului. Acestea devin astfel impulsuri, deși pot oricând să revină pe planul conștientului ca idei. Mai putem observa că Herbart nu accentuează doar faptul că, la nivelul conștientului, conștiința obiectelor diferite de sine precede conștiința de sine, ci și faptul că aceasta din urmă este întotdeauna conștiință de sine empirică, conștiință a obiectului care este propriul eu. Există idei de ego, dar nu și conștiință de sine pură.

Deşi teoria subconştientului a lui Herbart nu este nesemnificativă din punct de vedere istoric, caracteristica reprezentativă a psihologiei lui este probabil încercarea sa de a o transforma în ştiinţă prin intermediul matematizării acesteia. Aşadar, Herbart crede că ideile au niveluri diferite de intensitate şi că relaţiile dintre ele pot fi exprimate prin intermediul formulelor matematice. Când, de exemplu, o idee este inhibată şi obligată să treacă sub nivelul conştientului, întoarcerea ei pe acest nivel va determina revenirea pe nivelul conştientului, conform unei succesiuni determinabile matematic, a ideilor asociate. Iar dacă am avea destule dovezi empirice, am putea prezice producerea unor asemenea fenomene. Cel puţin în principiu, psihologia poate fi transformată într-o ştiinţă exactă, anume statica şi dinamica vieţii mentale a reprezentărilor.

Prin urmare psihologia, asemeni metafizicii, se apleacă asupra realităţii. Estetica şi etica se ocupă de valori. Iar dintre acestea două, estetica este „mai" esenţială. Pentru că judecata etică este o subdiviziune a judecăţii estetice, a judecăţii de gust care exprimă aprobare sau dezaprobare. Dar aceasta nu înseamnă a susţine că judecata etică nu are un referent obiectiv. Căci aprobarea şi dezaprobarea sunt bazate pe anumite relaţii, iar în cazul eticii acestea sunt raporturi ale voinţei, iar Herbart descoperă cinci astfel de relaţii. În primul rând, experienţa ne arată că noi exprimăm aprobarea în legătură cu acordul dintre voinţa şi convingerile interioare ale cuiva. Cu alte cuvinte, ne exprimăm aprobarea în acord cu idealul libertăţii interioare.[1] În al doilea rând, aprobăm relaţia de armonie dintre diferite înclinaţii sau năzuinţe ale voinţei individuale. Iar în acest caz aprobarea noastră apare în acord cu idealul perfecţiunii. În al treilea rând, aprobăm relaţia în care o voinţă îşi ia ca scop satisfacerea altei voinţe. Iar aici avem idealul mărinimiei care ne influenţează judecata. În al patrulea rând, aprobarea sau dezaprobarea este obţinută în conformitate cu ideea de justiţie. Dezaprobăm o relaţie conflictuală între mai multe voinţe, în timp ce aprobăm una în care fiecare voinţă le permite celorlalte să o limiteze. În al cincilea rând, dezaprobăm o relaţie în care o faptă voit bună sau rea rămâne nerecompensată. Aici funcţionează ideea recompensei.

---

[1] Având în vedere psihologia prezentată mai sus, Herbart nu accepta teoria libertăţii indiferente. Într-adevăr el considera această teorie ca fiind incompatibilă cu ideea de caracter stabil şi ferm, a cărui dezvoltare este unul dintre principalele ţeluri ale educaţiei. Dar desigur că admite o diferenţă psihologică între a alege în conformitate cu convingerile sau conştiinţa şi a fi condus de impulsuri ori dorinţe spre a acţiona într-o maniera opusă propriei conştiinţe.

Herbart critică etica kantiană din punctul de vedere al acestei teorii a valorilor. Nu putem considera că imperativul categoric este un fapt moral absolut. Pentru că întotdeauna ne putem întreba de unde își capătă autoritatea rațiunea practică sau voința. Dincolo de poruncă și respectarea acesteia trebuie să se găsească ceva care să justifice respectul față de poruncă. Și acest ceva se regăsește în acceptarea valorilor, a ceea ce e frumos și plăcut din punct de vedere moral.

Nu putem discuta aici teoria educației dezvoltată de Herbart. Însă merită menționat că aceasta presupune o combinație între etica și psihologia acestuia. Etica, cu teoria valorilor pe care o implică, reprezintă finalitatea sau scopul educației, anume dezvoltarea caracterului. Țelul vieții morale este concordanța perfectă între voință și idealuri morale sau valori. Iar aceasta este virtutea. Dar pentru a estima cum poate fi atins acest scop prin intermediul pedagogiei, trebuie ținem seama de psihologie și să ne folosim de legile și principiile acesteia. Principala finalitate a educației este una morală, dar educatorul trebuie să se bazeze pe cele două clase de reprezentări obținute pe de o parte din contactul cu lumea ca atare, iar pe de alta din relațiile sociale și mediul înconjurător. Prima clasă trebuie transformată în cunoaștere, iar cea de a doua în mărinimie și compasiune față de semeni.

Filosofiei lui Herbart îi lipsește în mod clar atracția romantică pe care o generează marile sisteme idealiste. Într-un fel, aceasta era demodată. Adică se apropie de filosofia perioadei dinaintea lui Kant, iar autorul ei nu era un simpatizant al mișcării dominante din Germania acelor vremuri. Dar în alt sens, era foarte actuală. Deoarece cerea o mai bună întrepătrundere între filosofie și știință, anticipând unele dintre sistemele ce au urmat căderii idealismului, sisteme care cereau exact aceasta întrepătrundere. Cele mai semnificative aspecte ale filosofiei lui Herbart au fost probabil psihologia și teoria educației. În cel de-al doilea domeniu el a reușit să ofere o bază teoretică ideilor practice ale lui Pestalozzi. Iar în domeniul psihologiei a exercitat o influență fertilă. Dar având în vedere concepția sa asupra psihologiei, ca mecanică a vieții mentale a senzațiilor și ideilor, trebuie să ne reamintim că nu era un materialist. Pentru el, materia era fenomenală. În plus, el a acceptat o formă a argumentului teleologic care trimite către existența unei ființe divine suprasensibile.

3. Importanța psihologiei a fost și mai puternic accentuată de către Friedrich Eduard Beneke (1798-1854). Beneke a fost considerabil influențat de către scrierile lui Herbart, fără a fi însă un discipol al acestuia. A fost influențat și de Fries, dar mai presus de toți a fost influențat de către gândirea britanică, având o adâncă apreciere pentru Locke. Avea o lipsă aproape totală de înțelegere față de filosofia idealistă predominantă și a întâmpinat mari dificultăți în cariera sa academică. În final se pare că

s-a sinucis, fapt care a generat câteva comentarii de complet lipsite de tact din partea lui Arthur Schopenhauer.

În opinia lui Beneke, psihologia este știința fundamentală și baza filosofiei. Aceasta din urmă nu trebuie întemeiată, așa cum este la Herbart, pe metafizică. Dimpotrivă, ea este, sau ar trebui să fie, întemeiată pe experiența interioară care ne revelează procesele mentale fundamentale. Matematica nu este de nici un ajutor și nu este necesară aici. Beneke a fost într-adevăr influențat de psihologia asociaționistă, dar nu împărtășea cu Herbart ideea transformării psihologiei într-o știință exactă prin matematizarea acesteia. Era atras mai degrabă de metoda empiriștilor englezi, aceea a introspecției.

Cât despre suflet, acesta era, cum pretindea cu îndreptățire și Locke, lipsit de idei înnăscute. Așa cum observase și Herbart, nu există facultăți distincte în sens tradițional. Dar se poate vorbi despre un număr de predispoziții sau înclinații care pot fi numite, într-un anume fel, facultăți. Iar unitatea sinelui apare din armonizarea acestor înclinații. Mai departe, pedagogia și etica, care sunt ambele psihologie aplicată, descriu modul în care aceste înclinații și predispoziții trebuie să fie dezvoltate și armonizate în vederea ierarhizării calităților sau valorilor determinate de judecarea acțiunilor și a efectelor lor.

Filosofia lui Beneke este fără îndoială nesemnificativă în comparație cu grandioasele sisteme ale idealismului german. În același timp putem poate să vedem în accentul pe care îl pune pe impulsuri ca elemente fundamentale ale vieții mentale și în tendința lui de a accentua mai degrabă practicul decât teoreticul apropierea sa de voluntarism, care a primit o dezvoltare pe larg în sistemul metafizic al lui Schopenhauer, același om care a făcut comentarii sarcastice în legătură cu sinuciderea lui Beneke. În această privință, Fichte subliniase deja rolul fundamental al impulsurilor și al motivațiilor.

4. Rațiuni cronologice justifică introducerea în acest capitol a unor informații despre Bernhard Bolzano (1781-1848), chiar dacă redescoperirea sa ca predecesor, din anumite puncte de vedere, a logicii moderne ne-ar putea face să ne gândim la el ca la un scriitor mult mai recent decât este de fapt.

Bolzano s-a născut la Praga, tatăl său fiind italian, iar mama de naționalitate germană. În 1805 a fost hirotonisit preot și la scurt timp după aceea i-a fost oferită catedra de filosofie a religiei a Universității din Praga. Dar la sfârșitul anului 1819 a fost eliberat din funcție, nu așa cum s-a spus la un moment dat, de către superiorii săi ecleziastici, ci din ordinul împăratului de la Viena. Decretul imperial menționa explicit ideile inacceptabile ale lui Bolzano referitoare la război, statut social și la nesupunerea față de conducătorii laici. De fapt, Bolzano le spusese elevilor săi că războiul

va fi privit într-o zi cu același dezgust cu care era privit atunci duelul, că diferențele sociale vor fi reduse cu timpul la limite corespunzătoare și acceptabile, și că supunerea față de puterea laică era limitată de către conștiința morală și de către normele exercițiului legitim al suveranității. Și chiar dacă aceste idei puteau părea inacceptabile sfântului împărat roman, ele erau departe de a fi erezii din punct de vedere teologic. Și într-adevăr, atunci când autorităților ecleziastice de la Praga li s-a cerut de către Viena investigarea cazului lui Bolzano, l-au declarat a fi un catolic ortodox. Cu toate acestea, Bolzano a trebuit să renunțe la învățământ, și și-a dedicat viața studiului și scrisului, chiar dacă a întâmpinat dificultăți în publicarea lucrărilor sale, cel puțin pe teritoriile stăpânite de austrieci.

În 1827, Bolzano a publicat anonim o carte cunoscută drept *Athanasia*, despre temeiurile credinței în nemurirea sufletului. Principala sa lucrare, *Teoria Științei, un eseu pentru o expunere detaliată și în mare parte nouă a logicii* (*Wissenschaftslehre: Versuch einer ausführlichen und grösstenteils neuen Darstellung der Logik*) a apărut în patru volume în 1837. *Paradoxele infinitului* (*Paradoxen des Unendlichen*) a fost publicată postum în 1851. Pe deasupra, a mai scris un număr considerabil de lucrări pe probleme de logică, matematică, fizică, estetică și politică, multe dintre acestea pentru Societatea științifică a Boemiei al cărei membru activ a și fost.

Într-o scurtă prezentare a dezvoltării sale intelectuale Bolzano declara că niciodată nu a fost tentat să recunoască vreun sistem filosofic ca fiind unica și adevărata filosofie. Referindu-se la Kant, a cărui critică a început să o studieze la 18 ani, a recunoscut că era în mare măsură de acord cu filosofia lui critică. În același timp, însă, erau multe puncte în care nu era de acord cu ea și i se părea că îi lipsesc aspecte importante. De exemplu, deși considera binevenită distincția dintre propoziții analitice și propoziții sintetice, nu putea fi de acord cu explicația pe care o dă Kant acestei distincții. Nu putea accepta nici ideea că propozițiile matematicii sunt propoziții sintetice bazate pe intuiții *a priori*. Deoarece el însuși reușise să deducă câteva adevăruri ale geometriei prin analiza conceptelor. Matematica, credea el, este în esență pur conceptuală, și trebuie să fie construită printr-un proces riguros de analiză.

Această accentuare a analizei conceptuale și a rigorii logice era într-adevăr caracteristică lui Bolzano. Nu doar că a găsit inconsistențe printre cei mai importanți filosofi cauzate de nedefinirea termenilor cu care lucrau,[1] de o analiză conceptuală neglijentă și de lipsa de constanță în utilizarea termenilor, dar a și declarat explicit că, în opinia

---

[1] De exemplu, îl acuza pe Kant de introducerea termenului „experiență" la începutul primei *Critici*, fără a oferi nicio explicație adecvată și neambiguă a înțelesului pe care i-l oferea.

lui, nimeni nu poate fi un bun filosof dacă nu este mai întâi un bun matematician. Firește, nu obișnuia să privească cu ochi buni metoda idealismului metafizic.

Mai departe, tendința gândirii lui Bolzano era să de-psihologizeze logica, să o formalizeze și să o elibereze de orice legătură intrinsecă cu subiectul sau ego-ul său cu imaginația fertilă sau cu orice alt factor subiectiv. Iar această tendință este evidentă în teoria propoziției în sine (*der Satz an sich*). O propoziție în sine este definită ca un „enunț care spune că ceva este sau nu este, indiferent dacă acest enunț este adevărat sau fals, indiferent dacă l-a formulat cineva vreodată cu ajutorul cuvintelor și chiar indiferent dacă a fost vreodată prezent în vreo minte sub forma unui gând."[1] Ideea de propoziții în sine poate ridica anumite dificultăți; dar este clar că pentru Bolzano elementul fundamental al propoziției este conținutul sau înțelesul său. A fi gândită sau afirmată de către un subiect este o caracteristică secundară, irelevantă în raport cu înțelesul obiectiv.

Bolzano vorbește de asemenea despre reprezentarea în sine (*die Vorstellung an sich*). Aceasta este descrisă ca orice care poate să fie o parte componentă a propoziției. Prin urmare, nici o reprezentare sau concept nu poate fi de una singură adevărată sau falsă. Pentru că adevărul și falsitatea sunt predicabile numai despre propoziții, și nu despre părțile lor componente luate individual. Dar înțelesul sau conținutul unei reprezentări poate fi analizat; și asta poate fi făcut fără a se face referire la vreun subiect. Logic vorbind, subiectul este nesemnificativ. De exemplu, dacă ideea X este concepută de către A, B și C, avem, din punct de vedere psihologic, trei idei, dar numai una din punctul de vedere al logicianului analitic care este interesat doar de conținutul conceptului. Mie mi se pare discutabil dacă totalitatea înțelesurilor unui concept poate fi analizată făcându-se abstracție de propozițiile în care acel concept este folosit. Pentru că înțelesul este determinat de folosire. Dar, în orice caz, este destul de clară preocuparea lui Bolzano cu de-psihologizarea logicii.

În al treilea rând, Bolzano vorbește despre judecata în sine (*das Urteil an sich*). Fiecare judecată exprimă și afirmă o propoziție.

De vreme ce există propoziții în sine, trebuie să existe, de asemenea, și adevăruri în sine (*Wahrheiten an sich*), și anume acele propoziții care sunt de fapt adevărate. Cu toate acestea, adevărul lor nu depinde de modul în care sunt ele exprimate sau afirmate în cadrul judecăților subiecților cunoscători. Iar această autonomie este atât față de subiecții finiți, cât și față de Dumnezeu. Adevărurile în sine nu sunt adevărate pentru că Dumnezeu le rostește, Dumnezeu le gândește pentru că ele sunt adevărate.

---

[1] *Teoria științei* (ediția a II-a, Leipzig, 1929), p. 77.

Bolzano nu pretinde că este fals să spui că Dumnezeu face ca anumite propoziții factuale despre lume să fie adevărate, în sensul că Dumnezeu este creatorul și astfel responsabil de însăși faptul că există o lume. El privește problema din punctul de vedere al unui logician și susține că adevărul unei propoziții nu depinde de faptul că un subiect o gândește, fie el finit sau infinit. Adevărul unei propoziții matematice, de exemplu, depinde de sensul termenilor, și nu de gândirea ei de către un matematician uman sau divin.

Ca filosof, Bolzano a respins condamnarea metafizicii pe care o face Kant, și a susținut că adevăruri importante despre Dumnezeu și despre spiritualitatea și nemurirea sufletului pot fi demonstrate. În concepția sa metafizică generală a fost influențat de Leibniz. Bolzano, într-adevăr, nu a acceptat teoria monadelor fără ferestre a lui Leibniz; însă i-a împărtășit convingerea că orice substanță este o ființă activă, activitatea sa fiind exprimată printr-o formă anume de reprezentare, sau în terminologia lui Leibniz, percepție. Dar importanța lui Bolzano nu este dată de metafizica lui, ci de lucrările sale de logician și matematician. Inițial a fost extrem de apreciat în calitate de matematician dar, în vremurile moderne a fost apreciat mai ales datorită scrierilor sale de logică, cel mai notabil de către Edmund Husserl.

5. În secțiunile anterioare ale acestui capitol ne-am preocupat de gânditori care erau împotriva curentului reprezentat de idealismul metafizic postkantian și care s-au folosit de alte maniere de conceptualizare. Putem acum să tratăm pe scurt doi filosofi care au aparținut mișcării idealiste, dar care au dezvoltat o atitudine critică față de idealismul absolut.

(a) Christian Hermann Weisse (1801-1866), care a fost profesor la Universitatea din Leipzig, a fost într-o vreme apropiat de Hegel, chiar dacă considera că Hegel exagerase rolul logicii, în special (conform interpretării lui Weisse) prin încercarea de a deduce realitatea din formele abstracte ale Ființei. Avem nevoie de ideea unui Dumnezeu creator personal pentru a acorda consistență sistemului.

În dezvoltarea unui teism speculativ, Weisse a fost influențat de filosofia târzie a religiei a lui Schelling. În *Problema filosofică de astăzi* (*Das philosophische Problem Gegenwart*, 1842) el susține că Hegel dezvoltase o latură negativă a filosofiei. Dialectica hegeliană ne oferă ideea divinității posibile. Absolutul logic nu este adevăratul Dumnezeu, dar este temeiul logic necesar al realității sale. Hegel, desigur, poate că ar fi fost de acord. Pentru că Ideea logică ca atare nu era pentru el Ființa divină existentă. Dar ceea ce voia Weisse să apere era ideea unui Dumnezeu liber și personal, a cărui existență nu poate fi dedusă din Ideea absolută, cu toate că presupune validitatea acesteia. Cu alte cuvinte, Ființa divină, dacă există vreuna, trebuie să fie Gândirea care se gândește pe sine, o Ființă personală și conștientă de sine. Dar că o astfel de Ființă

chiar există e de demonstrat prin alte metode decât prin deducție logică *a priori*. Mai mult, Weisse a încercat să demonstreze că Dumnezeu nu poate fi *o singură* Persoană, și că trebuie să acceptăm doctrina creștină a Treimii.

(b) Critica făcută de Weisse lui Hegel, a părut neconvingătoare în ochii lui Immanuel Hermann Fichte (1796-1879), fiul faimosului idealist. Mai tânărul Fichte punea accentul pe personalitatea umană individuală, și se împotrivea cu îndârjire la ceea ce considera el că e tendința lui Hegel de a transforma individualul în universal. În hegelianism, așa cum îl interpreta el, omul era văzut ca fiind nimic mai mult decât o etapă intermediară în viața Spiritului universal, pe când după părerea lui dezvoltarea personalității era finalitatea creației iar omului i se garantează nemurire personală.

Gândirea tânărului Fichte a trecut prin mai multe etape, de la o puternică influență a tatălui său și a lui Kant, la preocuparea lui târzie cu antropologia filosofică însoțită de un interes considerabil în abilitățile preconștiente ale omului și în fenomenele parapsihologice. Dar cadrul general al filosofiei sale era asigurat de un teism speculativ în care încerca să combine temele idealiste cu teismul și cu accentul pus pe personalitatea umană. În lucrarea sa, *Teologia speculativă sau doctrina generală a religiei* (*Die spekulative Theologie oder allgemeine Religionslehre*, 1846), care reprezintă al treilea volum al trilogiei sale dedicate teismului speculativ, Dumnezeu este reprezentat ca suprema unitate personală a idealului și a realului. Aspectul ideal al lui Dumnezeu este conștiința sa infinită de sine, pe când aspectul real este format de către monadele care sunt gândurile eterne ale lui Dumnezeu. Creația reprezintă actul de înzestrare a acestor monade cu liber arbitru, cu viață proprie. Și dezvoltarea personalității umane este o dezvoltare a conștiinței de sine pe baza nivelurilor preconștiente sau subconștiente.

Este evident că I. H. Fichte a fost puternic influențat de mișcarea idealistă. Nimeni nici nu s-ar fi putut aștepta la altceva. Dar a pus un mare accent pe natura personală a lui Dumnezeu și pe valoarea și nemurirea ființei umane. Și în numele idealismului personal a atacat sistemul hegelian, în care era convins că personalitatea finită îi era oferita ofrandă Absolutului atotdevorator.

CAPITOLUL XIII

SCHOPENHAUER (I)

Viaţa şi opera – Disertaţia doctorală a lui Schopenhauer – Lumea ca Idee – Funcţia biologică a conceptelor şi posibilitatea metafizicii – Lumea ca manifestare a voinţei de a trăi – Pesimismul metafizic – Câteva comentarii critice.

1. CAPACITATEA unei filosofii de a stimula imaginaţiile noastre prin prezentarea unui tablou original şi dramatic al universului evident că nu reprezintă un criteriu infailibil al adevărului ei. Dar, e cert că contribuie considerabil la atractivitatea sa. Cu toate acestea, nu este o calitate care să se remarce la vreunul dintre filosofii trataţi în capitolul anterior. Ce-i drept, Herbart a construit un sistem general. Dar dacă i s-ar cere cuiva să selecteze viziunile dramatice ale lumii produse de filosofii secolului al XIX-lea, cu greu i-ar trece acelui om prin minte să-l numească pe Herbart. Hegel, da; Marx, da; Nietzsche, da; dar, după părerea mea, Herbart nu. Şi cu atât mai puţin pe sobrul logician şi matematician Bolzano. Şi totuşi, în 1819, când Herbart era profesor la Königsberg şi Hegel tocmai se mutase de la Heidelberg la Berlin, a apărut principala lucrare a lui Arthur Schopenhauer, care, chiar dacă nu a suscitat decât puţin interes în momentul apariţiei, înfăţişa o interpretare a lumii şi a vieţii umane care era atât remarcabilă în sine, cât şi opusă în câteva puncte importante interpretărilor oferite de marii idealişti. Există într-adevăr câteva asemănări de familie între sistemul lui Schopenhauer şi sistemele idealiştilor. Dar, Schopenhauer, care spunea întotdeauna ceea ce gândea, a manifestat un dispreţ categoric faţă de Fichte, Schelling şi în special faţă de Hegel, şi se considera marele lor oponent şi singurul capabil să ofere omenirii adevărul autentic.

Arthur Schopenhauer s-a născut la Danzig pe 22 februarie 1788. Tatăl său, un bogat negustor, spera ca fiul lui să calce pe urmele sale, şi i-a permis băiatului să petreacă anii 1803-1804 vizitând Anglia, Franţa şi alte ţări, cu condiţia ca la încheierea acestui tur să înceapă să muncească într-o casă de comerţ. Tânărul Schopenhauer s-a ţinut de promisiune, dar nu avea nici o chemare către o carieră în comerţ, şi la moartea tatălui său, în 1803, a obţinut consimţământul mamei pentru a-şi continua studiile. În 1809 a intrat la Universitatea din Göttingen pentru a studia medicina, dar în al doilea an şi-a schimbat opţiunea pentru filosofie. Aşa cum a spus el, viaţa este o problemă şi a decis să îşi petreacă timpul reflectând asupra ei.

De la Göttingen, unde devenise un admirator al lui Platon, Schopenhauer a plecat în 1811 la Berlin pentru a asculta prelegerile lui Fichte și Schleiermacher. Obscuritatea primului i se părea respingătoare, iar afirmația celui de-al doilea că nimeni nu poate fi un adevărat filosof fără a fi religios i-a provocat comentariul sarcastic că nicio persoană religioasă nu se apucă de filosofie pentru că nu are nevoie de ea.

Schopenhauer se considera cosmopolit și nu a fost nicicând un naționalist german. Detestând, așa cum a declarat mai târziu, problemele militare a plecat cu prudență din Berlin atunci când Prusia s-a ridicat împotriva lui Napoleon și s-a dedicat într-o izolare liniștită pregătirii disertației *Despre împătrita rădăcina a principiului rațiunii suficiente* (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*), care i-a adus doctoratul la Jena și care a fost publicată în 1813. Goethe l-a felicitat pe autorul ei, iar Schopenhauer i-a scris *Despre vedere și culori* (*Über das Sehen und die Farben*, 1816), în care îl susține, mai mult sau mai puțin, pe Goethe în detrimentul lui Newton. Dar pe lângă primirea flatantă făcută de marele poet *Rădăcinii împătrite* aceasta din urmă a trecut practic neobservată și nu s-a vândut. Cu toate acestea, autorul ei a continuat să o privească ca pe o introducere indispensabilă în filosofia sa, și vom spune ceva despre ea în următoarea secțiune.

Din mai 1814 până în septembrie 1818 Schopenhauer a trăit la Dresda și acolo a și scris principala sa lucrare filosofică, *Lumea ca voință și reprezentare* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*). Lăsând manuscrisul editorilor Schopenhauer a plecat într-un tur artistic al Italiei. Lucrarea a apărut la începutul anului 1819, și autorul ei a fost consolat de descoperirea că câțiva filosofi, precum Herbart și Beneke, au remarcat-o. Însă această consolare a fost contrabalansată de vânzările foarte modeste a unei cărți despre care autorul ei credea că conține secretul universului.

Încurajat totuși de faptul că capodopera sa nu a trecut complet neobservată și dornic de a-și expune adevărul despre lume nu doar prin scris, ci și pe cale orală, Schopenhauer s-a îndreptat către Berlin unde a început să țină prelegeri în 1820. În ciuda faptului că nu avea nici o catedră, nu a ezitat să își țină prelegerile la aceeași oră la care și le ținea de obicei și Hegel. Acest proiect a fost un eșec total, și Schopenhauer a renunțat la a ține prelegeri după un semestru. Doctrina sa nu era aproape de loc reprezentativă pentru *Zeitgeist*-ul sau spiritul dominant al vremii.

După câteva călătorii, Schopenhauer s-a stabilit la Frankfurt pe Main, în 1833. A citit foarte mult din literatura europeană, a studiat cărți științifice și reviste academice, urmărind aspecte care i-ar putea servi drept ilustrări și confirmări empirice ale teoriilor sale filosofice, a frecventat teatrele și a continuat să scrie. În 1836 a publicat *Despre voința în natură* (*Über den Willen in der Natur*), și în 1839 a câștigat un premiu acordat de Societatea Științifică din Trondheim, Norvegia pentru un eseu despre libertate. Nu

a reușit însă să obțină un premiu similar acordat de Academia Regală a Științelor din Danemarca, pentru un eseu despre fundamentele eticii. Unul dintre motivele oferite pentru refuzarea premiului a fost faptul că autorul se referă ireverențios la cei mai de seamă filosofi ai momentului. Schopenhauer îl admira foarte mult pe Kant, dar avea obiceiul de a se referi la gânditori ca Fichte, Schelling și Hegel într-un mod care era cel puțin neconvențional, oricât de amuzante pot fi considerate expresiile sale de către generațiile de mai târziu. Cele două eseuri au fost publicate împreună în 1841 cu titlul *Cele două probleme fundamentale ale eticii* (*Die beiden Grundprobleme der Ethik*).

În 1844 Schopenhauer publică o a doua ediție a *Lumii ca voință și ca reprezentare* cu cincizeci de capitole suplimentare. Profită de prefața acestei ediții pentru a-și face clară opinia sa legată de profesorii universitari de filosofie din Germania, doar în cazul în care atitudinea sa față de aceștia nu fusese înțeleasă suficient de bine. În 1851 a publicat o colecție de eseuri de succes cu titlul *Parerga și Paralipomena* în care tratează o mare varietate de teme. În sfârșit, în 1859, publică o a treia și mai extinsă ediție a capodoperei sale.

După eșecul Revoluției din 1848, o revoluție cu care Schopenhauer nu a simpatizat deloc, oamenii erau mult mai deschiși către o filosofie care accentua răul din lume și vanitatea vieții și care propovăduia o întoarcere dinspre viață spre contemplarea estetică și spre ascеză. Și, în ultimii zece ani ai vieții sale, Schopenhauer a devenit un om celebru. Oamenii veneau să îl viziteze din toate părțile și erau încântați de excelentele sale capacități conversaționale. Și, deși profesorii germani nu uitaseră sarcasmul și insultele sale, sistemul său era predat în câteva universități, semn evident al faptului că în sfârșit reușise. A murit în septembrie 1860.

Schopenhauer avea o cultură foarte vastă și era un scriitor talentat. Un om cu un caracter și cu o voință puternică, el nu s-a temut niciodată să-și exprime părerile; și era înzestrat cu inteligență. De asemenea avea un simț practic foarte bine dezvoltat și îndemânare în ceea ce privește afacerile. Dar era egoist, vanitos, pus pe ceartă și câteodată chiar lipsit de maniere; totodată, cu greu s-ar putea spune despre el că ar fi fost darnic. Relațiile sale cu femeile nu erau așa cum s-ar aștepta cineva de la un om care vorbește atât de bine despre probleme etice, ascetice și mistice; și executorii testamentului său literar au înlăturat câteva din comentariile sale legate de sexul feminin. Mai departe, sensibilitatea pe care o manifesta, în plan teoretic, față de suferințele umanității nu era dublată și de vreun efort practic de a le alina. Dar, așa cum a remarcat el cu înțelepciune, nu este în nici un fel mai necesar ca un filosof să fie și un sfânt, decât ca un sfânt să fie și filosof. Și în timp ce, ca om este departe de a fi considerat printre cei mai îndrăgiți filosofi, ca scriitor a dat, după părerea mea, dovadă de un talent remarcabil.

2. În disertația sa doctorală, Schopenhauer este puternic influențat de Kant. Lumea experiențelor este lumea fenomenală: este obiectul unui subiect. Și ca atare este lumea reprezentărilor (*Vorstellungen*) noastre mentale. Dar nici un obiect nu ne este vreodată oferit complet izolat și independent. Cu alte cuvinte, toate reprezentările noastre sunt înrudite cu sau legate de alte reprezentări într-o manieră bine determinată. Și cunoașterea sau știința este tocmai cunoașterea acestor maniere bine determinate. „Fiindcă *știință* înseamnă un *sistem* de cunoștințe"[1] și nu doar o colecție de reprezentări. Și trebuie să existe o rațiune suficientă pentru această înrudire sau potrivire. De aici rezultă că principiul general care guvernează cunoașterea noastră a obiectelor sau fenomenelor este principiul rațiunii suficiente.

Drept exprimare preliminară a principiului rațiunii suficiente, Schopenhauer o alege „pe cea a lui Wolff, socotind-o universală: *Nihil este sine ratione, cur potius sit quam non sit.* [Nimic nu e lipsit de temei (*Grund*), pentru care mai degrabă să fie decât să nu fie.]"[2] Dar continuă prin a găsi patru principale tipuri sau clase de obiecte și patru tipuri principale de înrudire sau legătură. Și trage concluzia că există patru forme fundamentale ale principiului rațiunii suficiente și că principiul în forma lui generală este o esențializare a lor. De aici și titlul disertației, *Despre împătrita rădăcina a principiului rațiunii suficiente.*

Prima clasă de obiecte sau reprezentări este aceea a reprezentărilor noastre intuitive, empirice și complete.[3] Afirmația anterioară poate să nu fie foarte edificatoare; dar în limbajul realismului naiv aceste obiecte sunt obiectele fizice care sunt legate între ele cauzal în spațiu și timp și care formează domeniul de cercetare al științelor naturale, așa cum sunt fizica și chimia. Potrivit lui Schopenhauer, această legătură cauzală spațio-temporală este de atribuit unei activități a minții care organizează conținutul fenomenelor, i.e. senzațiile elementare, conform formelor *a priori* ale sensibilității, i.e. spațiul și timpul, și conform formei pure a cauzalității, care este singura categorie a intelectului. De aici decurge că îl urmează pe Kant, chiar dacă categoriile kantiene ale intelectului sunt reduse la una. Și cunoașterea noastră a acestor reprezentări, a acestor fenomene, sau, în limbajul realismului, a obiectelor fizice, se spune că este guvernată de „principiul rațiunii suficiente a devenirii, *principium rationis sufficientis fiendi*".[4]

---

[1] *W*, I, p. 4. Referințele la *Operele* lui Schopenhauer sunt în conformitate cu numărul volumului și pagina ediției îngrijite de J. Frauenstädt (1877). [*Despre împătrita rădăcină a principiului rațiunii suficiente*, trad. Radu Gabriel Pârvu, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 19]

[2] *W*, I, p. 5. [*Despre împătrita rădăcină*, trad. rom., p. 20]

[3] Complete în sensul că aceste reprezentări cuprind atât aspectul formal cât și pe cel material al fenomenelor. Cu alte cuvinte, aici nu este vorba despre concepte abstracte.

[4] *W*, I, p. 34. [*Despre împătrita rădăcină*, trad. rom., p. 58]

A doua clasă de obiecte este formată din conceptele abstracte și acestea sunt înrudite între ele prin intermediul judecății. Dar o judecată nu exprimă cunoștința decât dacă este adevărată. „Deci, *adevărul* este relația unei judecăți cu ceva diferit de ea, care este numit rațiunea ei."[1] Rațiunea ei suficientă sau temeiul ei poate fi de tipuri diferite. De exemplu, o judecată poate avea ca temei o altă judecată; și atunci când privim legile implicației și ale inferenței din punct de vedere formal, suntem pe tărâmul logicii.[2] Dar în orice caz, judecata, care este o sinteză a conceptelor, este guvernată de către „principiul rațiunii suficiente a cunoașterii, *principium rationis sufficientis cognoscendi*".[3]

A treia clasă de obiecte cuprinde „intuițiile *a priori* ale formelor simțului extern și intern, ale spațiului și ale timpului."[4] Spațiul și timpul sunt de așa natură încât fiecare parte a lor este legată într-un anume fel de alta. „Or, legea potrivit căreia componentele spațiului și ale timpului se determină reciproc ... eu o numesc principiul rațiunii suficiente a existenței, *principium rationis sufficientis essendi.*"[5] De exemplu, în timp există legea succesiunii ireversibile; și „pe acest nexus al componentelor timpului se bazează orice numărare".[6] Cu alte cuvinte, aritmetica se bazează pe legea ce guvernează relațiile ce există între părțile timpului, pe când geometria se bazează pe legile ce guvernează pozițiile respective ale părților spațiului. Putem, prin urmare, spune că a treia clasă de obiecte despre care vorbește Schopenhauer, este a obiectelor matematice, și că forma relevantă a principiului rațiunii suficiente sau a temeiului care guvernează cunoașterea noastră a relațiilor geometrice și aritmetice este legea sau, mai degrabă, legile, conform cărora părțile timpului și ale spațiului sunt respectiv legate unele de celelalte.

A patra clasă de obiecte conține doar un membru, și anume „subiectul voinței, care este obiect pentru subiectul cunoscător".[7] Adică obiectul este eul ca origine sau subiect al voinței. Și principiul care guvernează cunoașterea noastră a relațiilor dintre acest subiect și voliții sau actele sale de voință este „principiu al rațiunii suficiente a acțiunii, *principium rationis sufficientis agendi*; pe scurt *legea motivației*".[8] Această

---

1 *W*, I, p. 105. [*Despre împătrita rădăcină*, trad. rom., p. 149]
2 Această idee implică că demersul lui Hegel de a identifica logica cu metafizica, înțeleasă ca știință a Absolutului, este absurd.
3 *W*, I, p. 105. [*Despre împătrita rădăcină*, trad. rom., p. 149]
4 *W*, I, p. 130. [*Despre împătrita rădăcină*, trad. rom., p. 181]
5 *W*, I, p. 131. [*Despre împătrita rădăcină*, trad. rom., p. 182]
6 *W*, I, p. 133. [*Despre împătrita rădăcină*, trad. rom., p. 185]
7 *W*, I, p. 140. [*Despre împătrita rădăcină*, trad. rom., p. 195]
8 *W*, I, p. 145. [*Despre împătrita rădăcină*, trad. rom., p. 201]

idee implică determinismul caracterului. Un om acționează pe baza unor motive, iar motivele pe baza cărora acționează își au temeiul sau rațiunea suficientă în caracterul său. Înțelegem relația dintre acțiunile deliberate ale unui om și el însuși ca subiect al voliției, și vedem că aceste acțiuni decurg din caracterul subiectului. Dar această problemă va fi discutată mai târziu.

Terminologia lui Schopenhauer se bazează pe cea a lui Wolff. Dar punctul său de vedere este cel al lui Kant. Lumea este fenomenală, obiect pentru un subiect și este sfera necesității. Ce-i drept, Schopenhauer recunoaște mai multe tipuri de necesitate. În sfera voliților, de exemplu, domnește necesitatea morală, necesitate ce trebuie distinsă atât de necesitatea fizică, cât și de cea logică. Dar în sfera reprezentărilor ca un întreg, relațiile dintre ele sunt guvernate de anumite legi descrise ca rădăcini distincte ale principiului rațiunii suficiente.

Este de remarcat, totuși, că principiul rațiunii suficiente se aplică numai în cadrul sferei fenomenale, sfera obiectelor unui subiect. Nu se aplică noumenului, realității metafenomenale, oricare ar fi aceasta. Nici nu poate fi aplicată în chip legitim lumii fenomenale luate ca întreg. Pentru că guvernează relațiile *dintre* fenomene. De aici rezultă că nici un tip de argument cosmologic în favoarea existenței lui Dumnezeu nu poate fi valid dacă pornește de la lumea ca întreg pentru a-l descoperi pe Dumnezeu drept cauză sau drept rațiune suficientă a fenomenelor. Și în această privință, Schopenhauer e din nou de acord cu Kant, chiar dacă nu îl urmează mai departe pe acesta din urmă în a susține că credința în Dumnezeu este o chestiune de credință practică sau morală.

3. Disertația doctorală, pe care tocmai am discutat-o pe scurt, pare aridă și plictisitoare în comparație cu marea lucrare a lui Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*. Și totuși, Schopenhauer era îndreptățit în a o considera pe prima o introducere la cea din urmă. Pentru că opera sa principală începe cu propoziția „Lumea este reprezentarea mea".[1] Adică, întreaga lume vizibilă sau, așa cum o descrie Schopenhauer, suma totală a experiențelor este obiect pentru un subiect: realitatea ei constă în a apărea sau a fi percepută de către un subiect. Așa cum a spus Berkeley, *esse* al lucrurilor sensibile este *percipi*.

Este important de înțeles că Schopenhauer distinge între reprezentări intuitive (*intuitive Vortellungen*) și reprezentări abstracte (*abstrakte Vorstellungen*) sau concepte. Și când Schopenhauer spune că lumea este reprezentarea mea el are în vedere

---

[1] *W*, II, p. 3; *H K*, I, p. 3. În cazul referințelor la *Lumea ca Voință și Reprezentare*, *H K* referă la traducerea în engleză a lui R. B. Haldane si J. Kemp. [*Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, § 1]

reprezentări intuitive. Nu vrea să spună, de exemplu, că un copac este identic cu conceptul meu abstract de „copac". Vrea să spună că, un copac așa cum este el perceput de mine există numai în relație cu mine, ca subiect care percepe. Realitatea lui este epuizată, ca să spunem așa, în perceptibilitatea lui. Aceasta este pur și simplu ceea ce percep sau pot eu percepe a fi.

Punctul de vedere al lui Schopenhauer poate fi explicitat în modul următor. Conceptele abstracte îi aparțin doar omului: reprezentările intuitive sunt comune oamenilor și animalelor, cel puțin animalelor superioare. Există o lume fenomenală nu doar a oamenilor, ci și a animalelor. Pentru că condițiile ei de posibilitate sunt îndeplinite și în cazul celor din urmă, aceste condiții fiind formele *a priori* ale sensibilității, anume spațiul și timpul, și categoria intelectului, i.e. cauzalitatea. Conform lui Schopenhauer, inteligență (*Verstand*) manifestă și animalele. Și *principium rationis sufficientis fiendi* funcționează, de exemplu, la un câine, pentru care există o lume formată din lucruri cauzal legate. Dar animalele nu posedă rațiune (*Vernunft*), facultatea conceptelor abstracte. Un câine percepe lucruri în spațiu și timp și poate percepe relații cauzale concrete. Dar nu decurge de aici că un câine poate reflecta în chip abstract asupra spațiului și timpului sau asupra cauzalității. Altfel spus, pretenția că lumea vizibilă este obiect pentru un subiect care percepe este cu sens de formulat atât dacă subiectul este un câine, cât și dacă subiectul este un om. Dar nu decurge din asta că un câine ar putea ști că acea pretenție este adevărată.

Este de adăugat faptul că, potrivit lui Schopenhauer, descoperirea importantă că spațiul și timpul, în calitate de condiții *a priori* ale lumii vizibile, pot fi intuite în ele însele îi aparține lui Kant. Prin urmare, ele pot fi incluse în gama reprezentărilor noastre intuitive care conțin „întreaga lume vizibilă, sau întreaga experiență, împreună cu condițiile posibilității ei".[1] Dar de aici nu rezultă că un câine poate intui spațiul și timpul în ele însele sau că poate rezolva probleme de matematică pură, deși există și pentru el o lume spațio-temporală.

Acum, dacă lumea este reprezentarea mea, corpul meu trebuie, de asemenea, să fie reprezentarea, căci este un lucru vizibil. Dar trebuie să mergem mai departe decât atât. Dacă este adevărat că lumea există doar ca obiect pentru un subiect, este deopotrivă adevărat că subiectul care percepe este corelat cu obiectul. „Pentru mine [Schopenhauer], materia și inteligența sunt inseparabil corelate, existând doar una pentru alta, și de aceea doar relativ (...) cele două împreună constituie *lumea ca reprezentare*, care este însuși conceptul lui Kant de *aparență* și, în consecință, ceva

---

[1] *W*, II, p. 7; *H K*, I, p. 7. [*Die Welt*, I, § 3]

secundar."[1] Lumea ca idee sau reprezentare include aşadar şi pe cel care percepe şi obiectul perceput. Acest tot este, aşa cum a spus Kant, real din punct de vedere empiric, dar ideal din punct de vedere transcendental.

Schopenhauer a avut un respect nemărginit pentru Kant şi s-a revendicat drept succesorul său adevărat. Dar teoria lui despre caracterul fenomenal al realităţii empirice a fost puternic întărită de un alt factor, deşi nu derivată din el. La scurt timp după publicarea disertaţiei sale doctorale, în 1813, Schopenhauer a întâlnit, la Weimar, un cărturar oriental, F. Mayer, care l-a introdus în literatura filosofică indiană. Şi a păstrat un interes pentru filosofia orientală până la sfârşitul vieţii. Ajuns în pragul bătrâneţii a meditat asupra textelor Upanişadelor. Nu e de mirare, aşadar, dacă a asociat teoria lui despre lumea ca idee sau reprezentare cu conceptul indian „Maya". Subiecţii individuali şi obiectele sunt toate aparenţă, Maya.

Dar, dacă lumea este fenomenală se naşte întrebarea, ce este noumenul? Care este realitatea ce se află în spatele vălului Mayei? Şi interpretarea lui Schopenhauer a naturii acestei realităţi şi a felului în care se manifestă reprezintă partea cu adevărat interesantă a sistemului său. Căci teoria lumii ca reprezentare, deşi după părerea lui Schopenhauer o parte indispensabilă a filosofiei sale, este în chip vădit o dezvoltare a poziţiei lui Kant, în timp ce teoria lui despre lumea ca voinţă este originală[2] şi exprimă interpretarea sa caracteristică a ceea ce reprezintă viaţa umană. Oricum înainte de a aborda această temă, trebuie spus ceva despre teoria sa privind funcţia practică a conceptelor, teorie care este în sine interesantă.

4. Aşa cum am văzut, pe lângă reprezentările intuitive, omul are de asemenea concepte abstracte care se formează cu ajutorul raţiunii şi presupun experienţa, fie în mod direct, fie în mod indirect. Dar de ce ne formăm asemenea concepte? Care este rolul lor? Răspunsul lui Schopenhauer la această întrebare este că rolul lor principal este de ordin practic. „Marele rol al conceptelor este că, cu ajutorul lor, materia primă a cunoaşterii este mai uşor de cercetat şi de ordonat."[3] În comparaţie cu reprezentările intuitive, cu cunoaşterea perceptivă nemediată conceptele abstracte sunt, într-un sens, sărace. Pentru că ele neglijează foarte multe lucruri, printre care şi diferenţele dintre membrii individuali ai unei clase. Dar ele sunt necesare pentru a face posibilă

---

[1] *W*, III, p. 19-20; *H K*, II, p. 181. [*Die Welt*, cap. 1, *Zur idealistischen Grundansicht*, par. 18]

[2] Lui Schopenhauer îi plăcea să considere filosofia sa a voinţei ca o dezvoltare a doctrinei lui Kant despre primatul raţiunii practice sau a voinţei raţionale. Dar voluntarismul metafizic al celui dintâi era cu totul străin minţii celui de-al doilea. A fost creaţia originală a lui Schopenhauer.

[3] *W*, III, p. 89; *H K*, II, p. 258. [*Die Welt*, cap. 7, par. 10]

comunicarea și pentru a putea reține cunoașterea experimentală și a o transmite. „Cea mai mare valoare a cunoașterii raționale sau abstracte constă în capacitatea ei de comunicare și în posibilitatea de a o reține pentru totdeauna. Mai ales din acest considerent ea are o importanță inestimabilă pentru practică."[1] Schopenhauer, de asemenea, menționează importanța etică a conceptelor și a gândirii abstracte. Un om moral își ghidează conduita cu ajutorul principiilor. Și principiile au nevoie de concepte.

Dar Schopenhauer nu este preocupat doar de exemplificarea valorii practice a conceptelor. El, de asemenea, se străduiește să arate cum această valoare practică este corelată cu teoria lui generală a cunoașterii. Cunoașterea este sclava voinței. Ori, pentru a lăsa la o parte metafizica pentru moment, cunoașterea este în primul rând instrumentul de satisfacere a nevoilor fizice, sclava trupului. La animale nevoile sunt mai puțin complicate decât la om, și ele sunt mai ușor de satisfăcut. Percepția este suficientă, mai ales că natura le-a înzestrat pe animale cu mijloace proprii de atac și de apărare, cum ar fi ghearele leului și acul viespii. Dar odată cu dezvoltarea organismului, mai ales a creierului, există o dezvoltare corespunzătoare a nevoilor și a dorințelor. Și pentru a le satisface este nevoie de un tip superior de cunoaștere. La om apare rațiunea, care îi permite să descopere modalități noi de a-și satisface nevoile, să inventeze unelte, și așa mai departe.[2]

De aceea, gândirea are în primul rând o funcție biologică. Dacă se poate spune așa, Natura a hărăzit-o ca un instrument de satisfacere a nevoilor unui organism mai complicat și mai dezvoltat decât cel al animalelor. Dar nevoile în discuție sunt de ordin fizic. Gândirea este, în principal, responsabilă cu hrana și cu reproducerea, cu nevoile corporale ale individului și ale speciei. Iar de aici rezultă că rațiunea este nepotrivită pentru a străbate vălul fenomenelor, pentru a ajunge la realitatea care se află în spatele lor, noumenul. Conceptul este un instrument practic: el desemnează o mulțime de lucruri care aparțin aceleiași clase și ne dă nouă posibilitatea să ne ocupăm mai ușor și cu mai puțin efort de un volum considerabil de informații. Dar el nu este potrivit pentru a trece dincolo de fenomene ca să ajungă la esența fenomenului (i.e. lucrul în sine), oricare ar fi aceasta.

În acest caz, putem întreba pe bună dreptate cum este posibilă metafizica? Schopenhauer răspunde că, deși intelectul este prin natura lui sclavul voinței, el este capabil, ca în om, să se dezvolte atât de mult încât să poată dobândi obiectivitate. Cu

---

[1] *W*, II, p. 66; *H K*, I, p. 72. [*Die Welt*, I, § 12]

[2] O obiecție evidentă este că, cel puțin într-un anumit sens, această teorie pune carul înaintea boilor. Adică s-ar putea susține că mai ales datorită faptului că omul posedă capacitatea de a raționa el este capabil să extindă scopul și numărul nevoilor și al dorințelor sale.

alte cuvinte, deși mintea umană este în primul rând un instrument cu ajutorul căruia el își satisface nevoile trupești, ea poate genera un fel de surplus de energie care o eliberează, cel puțin temporar, din funcția de slujnică a dorinței. Omul devine atunci un spectator dezinteresat: el poate adopta o atitudine contemplativă, ca în cazul contemplației estetice și al filosofiei.

În mod evident această pretenție referitoare la mintea umană nu reușește de una singură să înlăture dificultatea ce se naște din descrierea pe care o dă Schopenhauer conceptului. Pentru că filosofia sistematică și comunicabilă trebuie să fie exprimată prin concepte. Și dacă conceptul este potrivit numai pentru a lucra cu fenomene, metafizica pare a fi eliminată. Dar Schopenhauer răspunde că filosofia metafizică este posibilă dacă și numai dacă există o intuiție fundamentală la nivelul cunoașterii perceptive, care ne oferă nouă acces direct la natura realității ce se află în spatele fenomenelor, un acces pe care filosofia se străduiește să îl exprime în formă conceptuală. Filosofia presupune, prin urmare, o interdependență între intuiție și gândirea conceptuală. „A îmbogăți conceptul cu ajutorul intuiției este preocuparea constantă a poeziei și a filosofiei."[1] Conceptele nu ne oferă cunoștințe noi: intuiția este fundamentală. Dar intuiția trebuie ridicată la nivelul conceptelor dacă este să devină filosofie.

Schopenhauer se află într-o poziție destul de dificilă. El nu dorește să postuleze ca fundament al filosofiei o intuiție excepțională care ar fi ceva complet diferit de percepție, pe de-o parte, și gândirea abstractă, de cealaltă parte. De aici rezultă că intuiția despre care vorbește el trebuie să fie pe nivelul cunoașterii perceptive. Dar percepția se preocupă cu obiecte individuale, și astfel cu fenomene. Căci, individualitatea aparține sferei fenomenelor. Schopenhauer este obligat, prin urmare, să încerce să demonstreze că inclusiv la nivelul percepției poate exista o cunoaștere intuitivă a noumenului, o cunoaștere care formează baza meditației filosofice.

Lăsând discuția asupra naturii acestei intuiții pentru secțiunea următoare, putem acum să ne oprim pentru a acorda atenție modului în care, cel puțin în anumite privințe, Schopenhauer anticipează câteva idei bergsoniene. Bergson a subliniat funcția practică a inteligenței și incapacitatea conceptelor de a cuprinde realitatea vieții. Și a ajuns la a întemeia filosofia pe intuiție și la a descrie sarcina filosofului ca fiind în parte aceea de a încerca să medieze această intuiție, pe cât e posibil, la nivelul conceptual. De aici rezultă că atât pentru Bergson, cât și pentru Schopenhauer, filosofia presupune interdependența dintre intuiție și gândirea discursivă sau rațională. Nu vreau să sugerez prin aceasta că Bergson chiar a preluat ideile sale de la Schopenhauer.

---

[1] *W*, III, p. 80; *H K*, II, p. 248. [*Die Welt*, cap. 7, par. 2]

Căci nu cunosc nici o dovadă care să ateste că așa a făcut. Teoria că dacă filosoful X are idei similare cu ale predecesorului său Y, atunci rezultă cu necesitate că cel dintâi le-a preluat sau a fost influențat de către cel din urmă, este absurdă. Cu toate acestea, deși atunci când a remarcat această similaritate, Bergson a distins între ideea lui de intuiție și cea a filosofului german, există o evidentă apropiere între pozițiile lor. Cu alte cuvinte, aceeași modalitate de a gândi care s-a manifestat în câteva dintre ideile lui Schopenhauer, a reapărut și la Bergson. Sau, altfel spus, există o oarecare continuitate, deși există și diferențe, între sistemul lui Schopenhauer și filosofia vieții, al cărei reprezentant de marcă este gândirea lui Bergson.

5. Kant a susținut că lucrul în sine, corelativul fenomenului, este imposibil de cunoscut. Schopenhauer ne spune însă ce este. Este voința. „Lucrul în sine desemnează ceea ce există independent de percepția noastră, pe scurt ceea ce există cu adevărat. Pentru Democrit, aceasta era materia formată. Și pentru Locke, în final, era la fel. Pentru Kant era = X. Pentru mine este voința."[1] Si aceasta este o singură voință. Pentru că multiplicitatea poate exista numai în lumea spațio-temporală, în sfera fenomenelor. Nu poate exista mai mult de o realitate metafenomenală sau lucru în sine. Cu alte cuvinte, interiorul lumii, ca să spunem așa, este o realitate, pe când exteriorul, aparența acestei realități, este lumea empirică, care constă în lucruri finite.

Cum ajunge Schopenhauer la convingerea că lucrul în sine este voința? Pentru a găsi cale spre realitate trebuie să caut înlăuntrul meu. Căci în conștiința interioară sau percepția orientată spre interior se găsește „singura ușă îngustă către adevăr".[2] Prin intermediul acestei conștiințe interioare sunt conștient că mișcarea trupului despre care se spune că decurge sau rezultă din voliții, nu sunt diferite de voliție, ci sunt unul și același lucru. Adică, mișcarea trupului este doar voința obiectivată: este voința devenită idee sau reprezentare. Într-adevăr, întregul corp nu este altceva decât voință obiectivată, voința ca o reprezentare pentru conștiință. Conform lui Schopenhauer, oricine poate înțelege asta dacă se uită în el însuși. Și odată ce are această intuiție fundamentală, are cheia către realitate. Trebuie doar să extindă descoperirea lui asupra lumii ca întreg.

Asta face Schopenhauer mai departe. El vede manifestarea unicei voințe individuale în impulsul care face ca magnetul să indice polul nord, în fenomenele de atracție și respingere, în gravitație, în instinctul animalelor, în dorințele omului și așa mai departe. Oriunde se uită, fie în sfera anorganicului fie în cea a organicului, el

---

[1] *W*, VI, p. 96. Din *Parerga și Paralipomena*. [cap. IV, *Einige Betrachtungen über den Gegensatz des Dinges an sich und der Ericheinung*, § 62]
W, III, p. 219; *H K*, II, p. 406. [*Die Welt*, cap. 18, par. 8]

descoperă confirmări empirice ale tezei sale conform căreia fenomenele constituie aparența unicei voințe metafizice.

Întrebarea ce e firesc de pus este: dacă lucrul în sine se manifestă prin fenomene atât de diferite ca forțele universale ale naturii, și voliționile umane, de ce să i se spună „voință"? Nu ar fi „Forță" sau „Energie" termeni mai potriviți, mai ales că despre așa zisa voință, când este cercetată în ea însăși, se spune că „nu posedă cunoștințe și este doar un impuls continuu fără scop sau rațiune",[1] „un elan fără sfârșit"?[2] Pentru că termenul „voință", care implică raționalitate, cu greu pare a fi potrivit pentru a descrie un impuls orb, un elan.

Cu toate acestea, Schopenhauer își apără alegerea lingvistică susținând că ar trebui să folosim termenul descriptiv a ceea ce este cel mai bine cunoscut nouă. Suntem în mod nemijlocit conștienți de voliționile noastre. Și este mult mai potrivit să descriem lucrul mai puțin cunoscut cu ajutorul celui mai bine cunoscut decât invers.

Pe lângă a fi descrisă ca impuls fără scop sau rațiune, un elan fără sfârșit, eterna devenire, și așa mai departe, voința metafizică este caracterizată ca voință de a trăi. Într-adevăr, pentru Schopenhauer a spune „voință" și a spune „voință de a trăi" înseamnă a spune același lucru. În consecință, deoarece realitatea empirică este obiectivarea sau aparența voinței metafizice, ea manifestă în chip necesar voința de a trăi. Și Schopenhauer nu are probleme în a găsi o mulțime de exemple ale acestei manifestări. Trebuie doar să ne uităm la preocuparea naturii față de supraviețuirea speciilor. Păsările, de exemplu, construiesc cuiburi pentru puii lor încă înainte de a-i cunoaște. Insectele își depozitează ouăle acolo unde larvele pot găsi hrană. Întreaga serie de fenomene generate de instinctul animalelor dă dovadă de omniprezența voinței de a trăi. Dacă ne întoarcem privirea către activitatea neobosită a albinelor și a furnicilor și ne întrebăm cu ce scop, ce se realizează prin asta, putem răspunde doar că se obține „satisfacerea foamei și a instinctelor sexuale",[3] cu alte cuvinte, mijloacele păstrării speciei în viață. Și dacă ne întoarcem privirea spre om, cu industria și comerțul său, cu invențiile și tehnologiile sale, trebuie să admitem că toate aceste eforturi servesc, în primul rând, numai la a întări și la a aduce o cantitate suplimentară de confort indivizilor efemeri în scurtul lor răstimp de existență, indivizi al căror scop ultim este să contribuie la supraviețuirea speciilor.

Toate acestea se potrivesc cu ceea s-a spus în secțiunea anterioară despre teoria lui Schopenhauer asupra funcției biologice a rațiunii, care există în primul rând pentru

---

[1] *W*, II, p. 323; *H K*, I, p. 354. [*Die Welt*, IV, § 53]

[2] *W*, II, p. 195; *H K*, I, p. 213. [*Die Welt*, II, § 29]

[3] *W*, III, p. 403; *H K*, III, p. 111. [*Die Welt*, cap. 28, par. 7]

a satisface nevoi fizice. Am remarcat că într-adevăr intelectul uman este capabil de a se dezvolta într-o asemenea măsură încât să se elibereze, cel puțin temporar, din serviciul voinței. Și vom vedea mai încolo că Schopenhauer nu limitează în nici un caz gama activităților umane la a mânca, a bea, și a copula, adică la modalitățile de a menține în viață individul și specia. Dar principala funcție a gândirii manifestă caracterul voinței ca voință de a trăi.

6. Dacă voința este un elan fără sfârșit, un elan sau impuls orb, care nu cunoaște nici o încetare, nu poate găsi satisfacere sau vreo stare de liniște; întotdeauna se luptă dar niciodată nu izbândește. Și această caracteristică esențială a voinței metafizice se reflectă în auto-obiectivarea ei, mai presus de toate, în viața umană. Omul caută satisfacere, fericire, dar nu o poate atinge. Ce numim noi fericire sau plăcere este doar încetarea temporară a dorinței. Și dorința, ca expresie a unei nevoi sau a unei pofte, este o formă de durere. Fericirea, prin urmare, este „eliberarea de o durere, de o poftă"[1]; este „de fapt și în chip esențial întotdeauna numai negativă și niciodată pozitivă".[2] Nu după mult aceasta se transformă în plictiseală, și lupta de după satisfacere se reafirmă pe ea însăși. Plictiseala este cea care face ca ființe ce se iubesc atât de puțin, așa cum sunt oamenii, să caute unul compania celuilalt. Și marile capacități intelectuale doar amplifică capacitatea de a suferi și adâncesc izolarea individuală.

Fiecare lucru individual, ca o obiectivare a unicei voințe de a trăi, se luptă să își afirme propria existență cu costul altor lucruri. Rezultă că lumea este un câmp de luptă, o luptă sau un conflict care manifestă natura voinței de a fi în contradicție cu ea însăși, ca fiind o voință torturată. Și Schopenhauer găsește exemple ale acestui conflict chiar și în sfera anorganicului. Dar, în chip firesc, el se întoarce spre sferele organicului și a omului pentru a găsi confirmări empirice ale tezei sale. De exemplu, stăruie asupra modurilor în care animale din specii diferite se vânează unele pe altele. Și atunci când ajunge la om, se dezlănțuie cu adevărat. „Principala cauză a celor mai grave rele care se năpăstuiesc asupra omului este omul însuși: *homo homini lupus*. Oricine admite că această propoziție este adevărată vede lumea ca pe un iad care îl depășește pe cel al lui Dante prin simplul fapt că un om trebuie să fie diavolul altuia."[3] Iar războiul și cruzimea i-au servit lui Schopenhauer ca supreme confirmări ale ipotezei sale. Și omul care nu a arătat nici o simpatie față de Revoluția din 1848 vorbește în cei mai duri termeni despre exploatarea industrială, sclavie și alte astfel de abuzuri sociale.

---

[1] *W*, II, p. 376; *H K*, I, p. 411-412. [*Die Welt*, IV, § 53]

[2] *Ibid.*

[3] *W*, III, p. 663; *H K*, III, p. 388. [*Die Welt*, cap. 46, par. 7]

Putem observa că egoismul, rapacitatea, duritatea și cruzimea oamenilor sunt pentru Schopenhauer adevăratele justificări ale statului. Deci, departe de a fi o manifestare a divinității, statul este pur și simplu creația egoismului educat ce încearcă să facă lumea ceva mai tolarabilă decât ar fi în lipsa acestuia.

Pesimismul lui Schopenhauer este deci metafizic în sensul în care e prezentat ca o consecință a naturii voinței metafizice. Filosoful nu este doar preocupat cu a atrage atenția asupra faptului empiric că există mult rău și multă suferință în lume. El și indică ceea ce crede că ar fi cauza acestui fapt empiric. Lucrul în sine fiind ceea ce este, realitatea fenomenală trebuie să fie cea înzestrată cu caracteristicile negative pe care le observăm noi. Putem, firește, să facem ceva pentru a alina suferința. Și acesta este un fapt empiric. Dar nu raționăm corect atunci când credem că putem schimba caracterul lumii sau al vieții umane. Dacă războiul, de exemplu, ar fi abolit și dacă toate nevoile materiale ale oamenilor ar fi satisfăcute, rezultatul cel mai probabil ar fi, conform premizelor lui Schopenhauer, o stare de plictiseală insuportabilă care ar fi succedată de revenirea conflictului. În orice caz, răspândirea suferințelor și a răului în lume, este în final cauzată de natura lucrului în sine. Și Schopenhauer nu întârzie să critice optimismul naiv al lui Leibniz și modul în care idealiștii germani, în special Hegel, evitau să discute despre partea întunecată a existenței umane sau a modului în care, atunci când o recunosc, o justifică ca fiind rațională.

7. Se înțelege de la sine că Schopenhauer considera că teoria sa a caracterului fenomenal al realității empirice se potrivește perfect cu teoria sa a voinței. Adică, considera că acceptând teza generală a lui Kant despre caracterul fenomenal al lumii putea continua, fără a fi amenințat de inconsistențe, prin a descoperi natura lucrului în sine. Dar asta este discutabil.

Să luăm, de exemplu, modul în care Schopenhauer abordează voința prin intermediul conștiinței interioare. Așa cum a remarcat Herbart, conform principiilor lui Schopenhauer voința, așa cum apare ea percepției interioare, trebuie să fie supusă formei timpului: este cunoscută în acțiunile sale succesive. Și acestea sunt fenomenale. Nu putem cunoaște voința ca realitate metafenomenală. Căci atât cât suntem conștienți de ea, aceasta este fenomenală. Ce-i drept, putem vorbi despre voința metafizică. Dar atât timp cât o gândim și vorbim despre ea, trebuie să fie, se pare, obiect pentru un subiect, și deci fenomenală.

Într-adevăr, Schopenhauer admite că nu putem cunoaște voința metafizică în ea însăși, și că ar putea avea proprietăți ce ne sunt necunoscute nouă, și poate chiar incomprehensibile pentru noi. Dar insistă că e cognoscibilă, chiar dacă doar parțial, în manifestările sau obiectivările ei, și că propria noastră voliție este pentru noi cea mai clară manifestare a ei. Însă, în acest caz, voința metafizică pare a se dizolva în

fenomene, cel puțin din punctul de vedere al posibilității noastre de a o cunoaște. Și concluzia ce pare a decurge de aici este că lucrul în sine nu poate fi cunoscut. Cu alte cuvinte, Schopenhauer nu dorește să își fundamenteze filosofia pe o intuiție privilegiată și excepțională a realității ultime, ci mai degrabă, pe percepția noastră intuitivă a propriilor voliții. Și totuși, această percepție intuitivă pare, *eo ipso*, să aparțină sferei fenomenale care include întreaga gamă de relații subiect-obiect. Pe scurt, odată ce este expusă teoria *Lumii ca reprezentare*, prima carte a capodoperei lui Schopenhauer, este dificil de văzut cum este posibil vreun fel de acces la lucrul în sine. Probabil Kant ar spune că ar fi imposibil.

Această obiecție este, după părerea mea, justificată. Dar ar fi posibil, desigur, să tăiem filosofia lui Schopenhauer din rădăcinile ei kantiene și să o prezentăm ca pe un fel de ipoteză. Să presupunem că filosofului îi stătea în caracter să vadă foarte clar și să sublinieze aspectele sumbre ale lumii și ale vieții umane și ale istoriei. Fiind pe departe caracteristici secundare, acestea îi păreau că constituie cele mai semnificative și pozitive aspecte ale lumii. Și considera că analiza conceptelor „fericire" și „suferință" confirmă viziunea sa inițială. Pornind de la acestea, a construit ipoteza explicativă a impulsului sau a forței oarbe ce se luptă neîncetat pe care a numit-o voință. Și atunci a putut să caute noi confirmări empirice ale ipotezei sale în sfera anorganicului, în cea a organicului și mai ales în sfera umanului. Mai departe, ipoteza i-a permis să facă niște predicții cu caracter mai general despre viitorul vieții oamenilor și al istoriei.

Este evident că nu vreau să sugerez că Schopenhauer ar fi fost de acord să renunțe la teoria sa asupra lumii ca reprezentare. Dimpotrivă, el a accentuat-o. Nici nu doresc să sugerez că imaginea lumii pe care o prezintă Schopenhauer ar fi acceptabilă dacă ar fi redată așa cum am încercat mai sus. Analiza sa a fericirii ca fiind „negativă", ca să discutăm doar o critică, mi se pare destul de greu de acceptat. Ceea ce vreau să spun este, mai degrabă, că filosofia lui Schopenhauer oferă o „viziune" asupra lumii care atrage atenția asupra câtorva aspecte ale ei. Și această viziune ar putea fi explicitată dacă filosofia lui ar fi pusă sub forma unei ipoteze bazate pe o atenție exclusiv îndreptată spre aspectele în discuție. Fără îndoială, este o perspectivă sau imagine limitată a lumii. Dar tocmai acest caracter limitat și simplist și a exagerării lui servește ca o contrabalanță sau antiteză pentru un sistem așa cum este cel al lui Hegel, în care atenția cade pe marșul triumfător prin istorie al Rațiunii în așa fel încât răul și suferința din lume sunt eclipsate prin fraze extravagante.

CAPITOLUL XIV

SCHOPENHAUER (2)

Contemplația estetică drept eliberare temporară din sclavia voinței – Artele frumoase particulare – Virtute și renunțare: calea spre mântuire – Schopenhauer și idealismul metafizic – Influența generală a lui Schopenhauer – Observații asupra dezvoltării filosofiei lui Schopenhauer de către Eduard von Hartmann.

1. Pentru Schopenhauer, rădăcina tuturor relelor este faptul că suntem sclavii voinței, slugi ale voinței de a trăi. Dar ideea sa că mintea umană are capacitatea de a se dezvolta mai presus de limitele necesare pentru satisfacerea nevoilor fizice și, *ipso facto*, poate să dezvolte un surplus de energie peste energia necesară îndeplinirii funcțiilor biologice și practice principale a fost deja menționată. Prin urmare, omul este capabil să se elibereze de viața zadarnică a dorinței și a luptei, a auto-afirmării egoiste și a conflictului.

Schopenhauer vorbește despre două căi de eliberare din sclavia voinței, una temporară asemeni unei oaze în deșert, cealaltă de mai lungă durată. Prima este calea contemplației estetice, calea artei; a doua este calea ascezei, calea către mântuire. În această secțiune ne vom ocupa de prima dintre acestea, calea eliberării prin artă.

Prin contemplația estetică omul devine un observator dezinteresat. Firește, asta nu înseamnă că contemplația estetică este neinteresantă. Dacă, de exemplu, privesc un anume lucru frumos ca obiect al dorinței sau ca stimulent al ei, punctul meu de vedere în acest caz nu este cel al contemplației estetice: sunt un spectator „interesat". De fapt, sunt servitorul sau instrumentul voinței. Dar este posibil, de asemenea, să privesc un lucru frumos nu ca obiect al dorinței și nici ca stimulent al ei, ci pur și simplu datorită semnificației sale estetice. În acest caz sunt un spectator dezinteresat, dar nu și neinteresat. Și astfel sunt eliberat, cel puțin temporar, din sclavia voinței.

Această teorie a eliberării temporare prin intermediul contemplației estetice, fie aceasta a lucrurilor naturale, fie a operelor de artă, este corelată de Schopenhauer cu teoria metafizică a ceea ce el numește Idei Platoniciene. Se spune că voința s-ar obiectiva imediat în Idei, care sunt pentru lucrurile naturale individuale ceea ce arhetipurile sunt pentru copii. Ele sunt „speciile definitive sau formele și proprietățile originare și neschimbătoare ale tuturor corpurilor naturale, atât anorganice cât și organice, și de

asemenea, ale forțelor universale care se manifestă prin intermediul legilor naturale."[1] Există, deci, Idei ale forțelor naturale, precum gravitația, și există Idei ale speciilor. Dar nu există Idei ale genurilor. Căci, în timp ce speciile naturale există, nu se poate spune același lucru, conform Schopenhauer, și despre genurile naturale.

Ideile speciilor nu trebuie să fie confundate cu formele imanente ale lucrurilor. Despre membrii individuali ai unei specii sau clasă naturală se spune că sunt „corelativul empiric al Ideii".[2] Și Ideea este un arhetip etern. Din această cauză, desigur, Schopenhauer identifică Ideea lui cu Formele sau Ideile platoniciene.

Cum se poate spune, cu sens, despre o voință oarbă sau luptă neîncetată că s-ar obiectiva nemediat în Ideile platoniciene este ceva ce nu pretind că am înțeles. După părerea mea, Schopenhauer, împărtășind credința lui Schelling și Hegel, în ciuda insultelor la adresa lor, asupra semnificației metafizice a artei și a intuiției estetice, și văzând că contemplația estetică oferă o eliberare temporară din sclavia dorinței, se întoarce către un filosof pe care îl admira extrem de mult, i.e. Platon, și împrumută de la el o teorie a Ideilor care nu are nici o legătură clară cu descrierea voinței ca impuls sau elan orb și auto-contradictoriu. Și totuși nu este necesar să zăbovim asupra acestei probleme. Ideea este că geniul artistic este capabil să ajungă la Idei și să le exprime pe acestea prin opere de artă. Și în contemplația estetică, spectatorul participă la această întindere a minții până la nivelul Ideilor. El se înalță astfel deasupra temporalității și a schimbătorului și contemplă eternul și neschimbătorul. Atitudinea sa este contemplativă, nu apetitivă. Apetitul este suspendat în timpul experienței estetice.

Preamărirea rolului geniului artistic reprezintă un punct de afinitate între Schopenhauer și spiritul romantic. Cu toate acestea, el este ambiguu atunci când vine vorba despre natura geniului artistic sau despre relația dintre geniu și omul de rând. Câteodată pare a sugera că a fi genial nu înseamnă doar a avea capacitatea de a ajunge la Idei, ci și a putea să le exprimi prin opere de artă. Alte ori pare a sugera că genialitatea este facultatea de a intui Idei, și că abilitatea de a le exprima într-o manieră intersubiectiv accesibilă este o problemă tehnică care poate fi dobândită prin instruire și practică. Dintre aceste aparent două modalități ale lui Schopenhauer de a gândi omul de geniu prima se potrivește cel mai bine cu ceea ce probabil că este credința noastră obișnuită, și anume că geniul artistic presupune și capacitatea de a crea. Dacă unui om i-ar lipsi această capacitate, în mod normal noi nu ne-am referi la el ca la un geniu artistic, și de fapt, nici ca la un artist de vreun fel. A doua modalitate

---

1 *W*, II, p. 199; *H K*, I, p. 219. [*Die Welt*, III, § 30]

2 *W*, III, p. 417; *H K*, III, p. 123. [*Die Welt*, cap. 29, par. 3]

de a gândi geniul artistic implică că oricine este capabil de apreciere sau contemplație estetică participă la genialitate într-o oarecare măsură. Dar cineva ar putea să meargă mai departe și să pretindă alături de Benedetto Croce că intuiția estetică presupune expresie interioară, în sensul unei reproduceri imaginative, distinctă de expresia exterioară. În acest caz, atât artistul creator cât și omul care contemplă și apreciază opera de artă ar „exprima", cu toate că numai primul s-ar exprima în mod exterior. În ciuda faptului că ar fi posibil să reconciliem cele două modalități de a gândi într-una singură, eu cred că, pentru Schopenhauer, geniul artistic presupune într-adevăr atât facultatea de a intui Ideile, cât și facultatea de a da expresie creativă acestei intuiții, chiar dacă pentru asta e nevoie de ajutorul instruirii tehnice. În acest caz omul care nu e capabil să producă el însuși opere de artă ar putea însă să participe la genialitate în măsura în care intuiește Ideile în și prin expresia lor externă.

Însă, cel mai important lucru în contextul actual este că în contemplația estetică un om transcende supunerea originară a cunoașterii față de voință, față de dorință. El devine „subiectul cunoscător pur, fără voință, care nu mai analizează relații în conformitate cu principiul rațiunii suficiente, ci stă și este pierdut în contemplația lucrului ce îi este înfățișat, separat de legăturile acestuia cu vreun alt lucru."[1] Dacă obiectul contemplării este doar formă expresivă, Ideea așa cum este ea concret înfățișată percepției, avem de-a face cu frumosul. Dacă, însă, un om percepe obiectul contemplației ca fiind într-o relație ostilă cu corpul său, ca amenințând, să spunem, obiectivarea voinței sub forma corpului uman prin puterea măreției sale, el contemplă sublimul. Adică, el contemplă sublimul numai dacă, recunoscând caracterul amenințător al obiectului, persistă în contemplația obiectivă și nu își permite să fie copleșit de sentimentul fricii pentru propria persoană. De exemplu, un om într-o barcă mică, pe mare, în timpul unei furtuni puternice contemplă sublimul dacă își fixează atenția asupra măreției priveliștii și asupra puterii elementelor.[2] Dar dacă un om contemplă frumosul sau sublimul, el este temporar eliberat de sub sclavia voinței. Astfel, mintea lui se bucură de o pauză de la a fi un instrument al satisfacerii dorințelor, și adoptă un punct de vedere complet obiectiv și dezinteresat.

2. Atât Schelling cât și Hegel au aranjat artele frumoase particulare într-o anumită serie crescătoare. Și Schopenhauer realizează o astfel de ierarhie. Standardul lui de clasificare și aranjare este seria gradelor obiectivării voinței. De exemplu, despre

---

[1] *W*, II, p. 209-210; *H K*, I, p. 230. [*Die Welt*, III, § 34]

[2] Urmându-l pe Kant, Schopenhauer distinge între sublimul dinamic și cel matematic. Omul din barcă contemplă un exemplu din prima categorie. Sublimul matematic este imensul static, de exemplu un număr foarte mare de munți.

arhitectură spune că ar exprima câteva Idei cu un grad scăzut, cum ar fi gravitatea, coeziunea, rigiditatea, duritatea, calitățile universale ale pietrei. Pe deasupra, în exprimarea tensiunii dintre gravitate și rigiditate arhitectura exprimă indirect conflictul voinței. Hidraulica artistică manifestă Ideile de materie fluidă, de exemplu, în fântâni și cascade artificiale, în timp ce horticultura artistică sau amenajarea parcurilor manifestă Ideile unor niveluri superioare ale vieții vegetale. Pictura și sculptura istorică exprimă Ideea de om, deși sculptura este în principal preocupată de frumusețe și grație, în timp ce pictura este mai ales preocupată de redarea caracterului și a pasiunii. Poezia are capacitatea de a manifesta orice Idei, indiferent de gradul în care voința se obiectivează în ele. Pentru că materia ei primă sunt conceptele, deși poetul încearcă prin felul în care se folosește de epitete să aducă conceptul abstract la nivelul percepției și astfel să stimuleze imaginația și să-l facă pe cititor sau pe ascultător să ajungă la Ideea ce stă în obiectul de perceput.[1] Dar, deși poezia are capacitatea de a manifesta Idei, indiferent de gradul în care voința se obiectivează în ele, obiectul ei principal este manifestarea omului, ca exprimându-se pe el însuși printr-o serie de acțiuni și prin ideile și emoțiile aferente.

În epocă, exista printre scriitori o controversă în ceea ce privește estetica legată de extensiunea conceptului de „artă frumoasă", dar ar fi inutil să intrăm aici într-o discuție privitoare la adecvarea sau inadecvarea descrierii hidraulicii artistice și a amenajării parcurilor prin sintagma „arte frumoase". Nici nu e nevoie să discutăm ierarhizarea artelor ca depinzând de corelarea lor cu un sistem metafizic discutabil. În schimb, putem considera următoarele două aspecte.

În primul rând, cum e de așteptat, pentru Schopenhauer suprema artă poetică este tragedia. Pentru că în tragedie asistăm la transformarea naturii vieții umane în artă, și la exprimarea ei în formă dramatică, „durerea imposibil de exprimat, jalea umanității, triumful răului, supremația zeflemitoare a șansei și căderea irecuperabilă a celor drepți și inocenți."[2]

În al doilea rând, cea mai înaltă artă nu este tragedia, ci muzica. Căci muzica îngăduie să se manifeste prin ea nu Idei, care sunt obiectivările imediate ale voinței, ci voința însăși, natura lăuntrică a lucrului în sine.[3] Ascultând muzică omului i se

---

1 De exemplu, Homer nu vorbește pur și simplu despre mare sau despre zori, ci apropie ideile de nivelul percepției folosindu-se de epitete cum ar fi „roșu întunecat" și „degete trandafirii".

2 *W*, II, p. 298; *H K*, I, p. 326. [*Die Welt*, III, § 51]

3 Acesta este motivul pentru care Schopenhauer condamnă muzica imitativă, dând drept exemplu *Anotimpurile* lui Haydn.

revelează nemijlocit, deși nu în formă conceptuală, realitatea care se află la baza fenomenelor. Și el intuiește această realitate revelată prin artă, într-o manieră obiectivă și dezinteresată, nu ca cineva înlănțuit de tirania voinței. Mai mult, dacă ar fi posibil să exprimăm cu exactitate în concepte tot ceea ce muzica exprimă fără concepte ar trebui să avem adevărata filosofie.

3. Contemplația estetică nu permite nimic mai mult decât o eliberare temporară sau pasageră din robia voinței. Dar Schopenhauer oferă o eliberare de durată prin renunțarea la voința de a trăi. Într-adevăr, progresul moral trebuie să ia această formă, dacă este într-adevăr posibil să existe moralitate. Căci voința de a trăi, care se manifestă pe sine în egoism, autoafirmare, ură și conflict, este pentru Schopenhauer cauza răului. „În inimile fiecăruia dintre noi chiar există o fiară sălbatică care nu face decât să aștepte ocazia de a se dezlănțui pentru a-i răni pe alții, și care, dacă ei nu previn asta, ar vrea să îi distrugă."[1] Fiara sălbatică, acest rău radical, este expresia directă a voinței de a trăi. Prin urmare, moralitatea, dacă este posibilă, trebuie să implice negarea voinței. Și cum omul este o obiectivare a voinței, negarea va însemna auto-negare, ascetism și abstinență.

Este adevărat că Schopenhauer spune că în filosofia lui lumea are o semnificație morală. Dar ceea ce vrea să spună prin acest enunț, inițial surprinzător, este următorul lucru: existența, viața, este ea însăși o crimă, este păcatul nostru originar. Și este inevitabil ispășit prin suferință și moarte. Deci, am putea spune că dreptatea domnește și, parafrazând celebra afirmație a lui Hegel, „lumea în sine este sala de judecată a lumii".[2] Astfel, în acest sens are lumea o semnificație morală. „Dacă am putea așeza întreaga suferință a lumii pe unul din talerele unei balanțe, și toată vina lumii pe celălalt, acul probabil că ar arăta centrul."[3] Schopenhauer vorbește de parcă chiar însăși voința ar fi cea vinovată și tot ea însăși cea care plătește pedeapsa. Pentru că se obiectivează pe sine și suferă în obiectivarea ei. Această modalitate de a vorbi ar putea părea extravagantă căci, conform premiselor lui Schopenhauer, suferințele oamenilor trebuie să fie fenomenale: nu pot afecta în nici un fel lucrul în sine. Totuși, trecând peste această problemă, putem deduce din faptul că existența sau viața este în ea însăși o crimă concluzia că moralitatea, dacă e posibilă, trebuie să ia forma negării voinței de a trăi, forma abandonării vieții.

Având în vedere aceste premise ar putea părea că decurge că actul moral cel mai înalt ar fi sinuciderea. Dar Schopenhauer susține că sinuciderea ar reprezenta mai

---

[1] *W*, VI, p. 230. Din *Parerga și Paralipomena*. [cap. VIII, *Zur Ethik*, § 115]
[2] *W*, II, p. 415; *H K*, I, p. 454. [*Die Welt*, IV, § 63]
[3] *W*, II, p. 416; *H K*, I, p. 454. [*Die Welt*, IV, § 63]

degrabă o predare în fața voinței decât o negare a ei. Căci omul care se sinucide face asta pentru a scăpa de anumite rele. Și dacă ar putea scăpa de ele fără să se sinucidă ar face-o. Deci sinuciderea este, paradoxal, expresia unei voințe de a trăi ascunse. În consecință, negarea și renunțarea trebuie să ia altă formă decât sinuciderea.

Dar este moralitatea posibilă în cadrul filosofiei lui Schopenhauer? Ființa umană individuală este o obiectivare a unei voințe individuale unice, iar acțiunile sale sunt determinate. Schopenhauer face o distincție între caracter inteligibil și caracter empiric. Voința metafizică se obiectivează pe sine în voința individuală, și această voință individuală, când este considerată în sine, anterior acțiunilor sale, este caracterul inteligibil sau noumenal. Voința individuală așa cum se manifestă ea prin acțiunile ei succesive este caracterul empiric. Acum, conștiința își are ca obiect acțiunile particulare ale voinței. Și acestea apar succesiv. Deci un om ajunge să își cunoască caracterul numai treptat și în chip imperfect: în principiu se găsește în aceeași poziție ca și un spectator. Nu își poate prevedea acțiunile viitoare ale voinței dar este conștient numai de acțiuni deja desfășurate. Prin urmare, lui i se pare că e liber. Și acest sentiment de libertate e foarte natural. Totuși acțiunea empirică este, de fapt, revelarea caracterului inteligibil sau noumenal. Primul este consecința celui de-al doilea și este determinat de către el. Așa cum a spus Spinoza, senzația libertății sau credința în aceasta sunt de fapt efecte ale ignorării cauzelor determinante ale acțiunilor cuiva.

Așadar, la prima vedere pare inutil a indica cum ar trebui să se comporte oamenii dacă doresc să se elibereze de sub sclavia dorinței și a năzuinței neîncetate. Căci comportamentul lor este determinat de către propriul caracter. Și aceste caractere sunt obiectivări ale voinței, care este voința de a trăi, și care se manifestă exact în și prin dorință și în luptă neîncetată.

Cu toate acestea, Schopenhauer susține că determinismul pe care-l exercită caracterul nu exclude modificări la nivelul comportamentului. Să presupunem, de exemplu, că sunt obișnuit să acționez într-un mod optim prevăzut pentru a-mi aduce un câștig material. Într-o bună zi cineva mă convinge că averea în Rai este mai valoroasă și mai trainică decât averea de pe Pământ. Și noua mea convingere duce la o schimbare de comportament. În loc să încerc să mă prevalez de șansa de a mă îmbogăți pe cheltuiala lui Tom Jones* îi las lui șansa de câștig material. Prietenii mei, dacă am vreunul, ar putea spune despre caracterul meu că s-a schimbat. Dar, de fapt, eu sunt același om care eram și înainte. Acțiunile pe care le întreprind acum diferă de acțiunile mele anterioare, dar caracterul meu nu s-a schimbat întrucât eu acționez mânat de aceeași

---

Aluzie la opera omonomă a lui Henry Fielding.

rațiune, adică de dorința de câștig personal, deși mi-am schimbat concepția despre ceea ce constituie cel mai profitabil mod de a acționa. Cu alte cuvinte, caracterul meu inteligibil determină ce fel de scopuri mă fac să acționez; și scopul rămâne același indiferent dacă adun bogății pe Pământ sau renunț la ele pentru bunăstarea din Rai.

Analizat în sine acest exemplu nu ne ajută cu adevărat să înțelegem cum o negare a voinței de a trăi poate fi posibilă, căci el ilustrează permanența egoismului mai degrabă decât manifestarea unei auto-negări radicale. Și deși poate fi util în demonstrarea unui mod plauzibil de reconciliere a teoriei determinismului caracterului cu faptele empirice care par să dovedească posibilitatea schimbărilor de caracter, el nu explică cum voința de a trăi se poate întoarce împotriva ei, în și prin obiectivarea ei și se poate nega pe sine însăși. Dar putem trece peste această problemă pentru moment. Este de ajuns să observăm că ideea schimbării punctului de vedere al unui om joacă un rol important în filosofia lui Schopenhauer ca și în cea a lui Spinoza. Căci Schopenhauer are în vedere o penetrare progresivă a vălului Mayei spre lumea fenomenală a individualității și multiplicității. Acest lucru este posibil datorită capacității intelectului de a se dezvolta dincolo de limitele necesare pentru realizarea funcțiilor sale practice primare. Iar diferitele niveluri ale dezvoltării morale corespund nivelurilor penetrării vălului Mayei.

Individualitatea este fenomenală. Noumenul este unic: o pluralitate de indivizi există doar pentru subiectul fenomenal. Și un om poate, în primă instanță, să străpungă iluzia individualității în asemenea măsură încât să îi așeze pe ceilalți pe același nivel cu el însuși și fără să îi rănească în vreun fel. Îl avem atunci pe omul drept spre deosebire de omul captiv în vălul Mayei care se afirmă pe sine spre excluderea celorlalți.

Dar putem merge și mai departe. Omul poate să străpungă vălul Mayei în asemenea măsură încât să vadă toți individualii ca fiind de fapt unul. Căci toți sunt fenomene ale voinței unice și nedivizate. Avem atunci nivelul etic al milei. Avem bunătate sau virtute care este caracterizată de o dragoste dezinteresată față de ceilalți. Bunătatea autentică nu este, așa cum a crezut Kant, o chestiune de a te supune imperativului categoric numai de dragul datoriei. Adevărata bunătate este dragostea, *agape* sau *caritas* ca diferită de *eros*, care este îndreptat către sine. Și dragostea este milă. „Toată dragostea pură și autentică este milă [*Mitleid*], și toată dragostea care nu este milă este egoism [*Selbstsucht*]. *Eros* este egoism; *agape* este milă."[1] Schopenhauer a combinat entuziasmul său pentru filosofia hindusă a Mayei cu admirația sa pentru Buddha. Și a avut poate mai multă simpatie pentru etica budistă decât pentru conceptele vestice mai dinamice de altruism.

---

1 *W*, II, p. 444; *H K*, I, p. 485. [*Die Welt*, IV, § 67]

Și totuși putem merge încă și mai departe. Căci în și prin om voința poate ajunge la o așa de clară cunoaștere de sine că se îndepărtează și se neagă pe sine cu oroare. Atunci voința umană încetează să mai fie legată de ceva și atunci omul urmează calea ascetismului și a sfințeniei. Schopenhauer continuă, deci, prin a preamări castitatea voluntară, sărăcia și mortificarea de sine, și oferă perspectiva eliberării complete la moarte din sclavia voinței.

S-a constatat mai sus că este dificil de înțeles cum este posibilă negarea de sine a voinței. Și Schopenhauer recunoaște dificultatea. Ca voința, manifestată sau obiectivată în fenomen, să se nege pe sine și să renunțe la ceea ce fenomenul exprimă, adică la voința de a trăi, este, Schopenhauer admite explicit, o situație autocontradictorie. Dar, contradicție sau nu, acest act radical de auto-negare poate avea loc chiar dacă se întâmplă în cazuri excepționale sau rare. Voința este în sine liberă. Căci nu este obiect pentru principiul rațiunii suficiente. Și în cazul auto-negării complete, renunțării de sine complete, libertatea esențială a voinței, lucrul în sine, se manifestă în fenomen. Cu alte cuvinte, Schopenhauer admite o excepție de la principiul determinismului. Voința metafizică liberă, „prin eliminarea naturii care stă la baza fenomenului, în timp ce fenomenul continuă să existe în timp, determină o contradicție a fenomenului cu el însuși."[1] Altfel spus, sfântul nu se omoară pe sine; continuă să existe în timp. Dar el renunță complet la realitatea ce se găsește la baza lui ca fenomen, i.e. voința, și poate fi spus că „o elimină". Aceasta este o contradicție, dar este o contradicție care exprimă adevărul că voința transcende principiul rațiunii suficiente.

Care este, ne putem întreba, scopul ultim al virtuții și al sfințeniei? Firește, omul care neagă voința consideră lumea ca fiind nimic. Căci el neagă doar aparența voinței. Și cel puțin în acest sens, este adevărat să spui că atunci când voința se îndepărtează și se neagă pe sine, „lumea noastră cu toți sorii și căile ei lactee este – nimic".[2] Dar ce se întâmplă la moarte? Oare înseamnă nimicirea completă sau nu?

„În fața noastră", spune Schopenhauer, „se află într-adevăr numai nimicul."[3] Și dacă, așa cum și pare să fie cazul, nu poate fi în nici un caz vorba, pornind de la premisele lui, de nemurire personală, există un sens în care aceasta trebuie să fie, în chip evident, adevărat. Pentru că dacă individualitatea este fenomenală, Maya, atunci moartea, adică retragerea din lumea fenomenală, înseamnă nimicirea conștiinței. Rămâne, probabil, posibilitatea absorbirii în voința unică. Dar Schopenhauer pare a sugera, cu toate că nu se exprimă clar, că pentru omul care a negat voința moartea

---

[1] *W*, II, p. 339; *H K*, I, p. 371. [*Die Welt*, IV, § 55]
[2] *W*, II, p. 487; *H K*, I, p. 532. [*Die Welt*, IV, § 71]
[3] *W*, II, p. 486; *H K*, I, p. 531. [*Die Welt*, IV, § 71]

înseamnă nimicirea totală. În viață a redus existența la un fir subțire, și la moarte este în sfârșit nimicit. Omul a atins scopul ultim al negării voinței de a trăi.

Schopenhauer, într-adevăr, vorbește despre o altă posibilitate.[1] Așa cum am văzut deja, el admite că lucrul în sine, realitatea ultimă, ar putea să aibă atribute pe care noi nici să nu le știm și nici să nu le putem ști. Dacă e așa, acestea ar putea rămâne atunci când voința s-a negat pe sine ca voință. Prin urmare, există, după câte s-ar putea presupune, posibilitatea ca o altă stare decât nimicul să fie atinsă prin renunțare la sine. Nu ar putea fi o stare de cunoaștere, căci relația subiect-obiect este fenomenală. Dar s-ar putea asemăna cu experiența incomunicabilă la care se referă misticii în termeni obscuri.

Dar, deși este posibil pentru oricine să insiste pe această variantă, eu nu o voi face. În parte pentru că presupun că Schopenhauer s-a văzut obligat să admită această variantă datorită propriilor lui afirmații cum că cunoaștem realitatea ultimă în auto-manifestarea ei ca voință și nu în sine, ca separată de fenomen. În parte pentru că el ar putea să considere că este posibil ca experiențele misticilor să nu fie explicabile, în chip adecvat, în termenii filosofiei lui a voinței. Dar s-ar merge prea departe dacă ar fi să se gândească că Schopenhauer ar sugera că fie teismul, fie panteismul ar putea fi adevărate. El stigmatizează teismul ca fiind copilăresc și incapabil de a satisface mintea matură. El critică panteismul ca fiind chiar și mai absurd și în plus ca fiind incompatibil cu vreo credință morală. Să identifici o lume plină de suferință, răutate și cruzime cu Divinitatea sau să o interpretezi ca o teofanie în sens literal este un cumplit nonsens, demn poate doar de un Hegel. Mai mult, acesta duce la o justificare a tot ceea ce se întâmplă, o justificare care este incompatibilă cu cerințele moralității.

În orice caz, chiar dacă realitatea ultimă posedă alte atribute decât acelea care justifică descrierea ei ca voință oarbă, filosofia nu poate ști nimic despre ele. În ceea ce privește filosofia, lucrul în sine este voința. Și negarea voinței înseamnă deci pentru filosof negarea realității, a tot ceea ce este, cel puțin a tot ce el poate ști că este. În consecință, filosofia trebuie în orice caz să fie mulțumită cu concluzia: „nu voință; nu idee, nu lume".[2] Dacă voința se întoarce spre sine și se elimină, nimic nu mai rămâne.

4. Se poate ca pe cititor să-l surprindă faptul că filosofia lui Schopenhauer a fost tratată în secțiunea rezervată reacțiilor la idealismul metafizic. Și există, desigur temeiuri pentru o astfel de surprindere. Deoarece, în ciuda atacurilor constante ale lui Schopenhauer împotriva lui Fichte, Schelling și Hegel, este neîndoielnic că sistemul

---

[1] Compară *W*, II, p. 485 și III, p. 221-222; *H K*, I p. 530 și II, p. 408. [*Die Welt*, IV, § 71 și *Ergänzungen zum zweiten Buch*, cap. 18, par. 10-11]

W, II, p. 486; *H K*, I, p. 531. [*Die Welt*, IV, § 71]

lui aparține în mai multe privințe mișcării idealismului speculativ german. Este cert că voința este înlocuitorul ego-ului lui Fichte și a *Logosului* lui Hegel, dar distincția dintre fenomen și noumen și teoria caracterului subiectiv și fenomenal al spațiului, timpului și a cauzalității sunt întâlnite la Kant. Și nu este nerezonabil de a descrie sistemul lui Schopenhauer ca pe un sistem transcendental idealist-voluntarist. Este idealism în sensul că despre lume se spune că este ideea sau reprezentarea noastră. Este voluntar în sensul că conceptul de „voință", și nu conceptele de „rațiune" sau „gândire", este privit ca fiind cheia către realitate. Și este transcendental în sensul că voința unică și individuală este o voință absolută care se exprimă pe sine în fenomenele multiple ale experienței.

Dar, deși filosofia lui Schopenhauer, atunci când este analizată din acest punct de vedere, apare ca un membru al clasei sistemelor speculative postkantiene, clasă care include și sistemele lui Fichte, Schelling și Hegel, există totuși diferențe considerabile între sistemele acestora din urmă și sistemul lui Schopenhauer. De exemplu, în sistemul lui Hegel realitatea ultimă este Rațiunea, gândirea ce se gândește pe sine, care se actualizează pe sine sub forma spiritului concret. Realul este raționalul și raționalul este realul. La Schopenhauer, însă, realitatea nu este atât rațională cât irațională: lumea este manifestarea unui impuls orb sau a unei energii. Există, desigur, câteva similarități între Rațiunea cosmică a lui Hegel și voința schopenhaueriană. De pildă, atât Rațiunea lui Hegel, cât și voința lui Schopenhauer se au pe sine ca scop în sensul că, pentru prima gândul este cel care ajunge să se gândească pe sine, iar cea din urmă voiește de dragul de a voi. Dar este o mare diferență între ideea de univers ca viață a Rațiunii ce se realizează pe sine și ideea de univers ca manifestare a unui impuls orb irațional către existență sau viață. Există, într-adevăr, elemente de „iraționalitate" în însuși idealismul german. Teoria lui Schelling cum că ar exista o voință irațională la nivelul Divinității este un bun exemplu. Dar, odată cu Schopenhauer caracterul irațional al existenței devine ceva demn de subliniat; este adevărul fundamental și nu doar un adevăr parțial, care să fie depășit într-o sinteză superioară.

Acest iraționalism metafizic din filosofia lui Schopenhauer poate fi pus în umbră de către teoria sa despre artă care ne înfățișează posibilitatea transmutării ororilor existenței în lumea serenă a contemplației estetice. Dar are consecințe importante. Pe de-o parte, este substituit pesimismul întemeiat metafizic cu optimismul idealismului absolut, de asemenea întemeiat metafizic. Pe de altă parte, caracterul deductiv al idealismului metafizic, care este destul de natural dacă realitatea este privită ca Gândire sau Rațiune ce se realizează pe sine, permite o abordare mult mai empirică. Fără îndoială, caracterul cuprinzător și metafizic al filosofiei lui Schopenhauer, împreună cu elementele sale romantice bine conturate, face ca între aceasta și alte mari sisteme

post-kantiene să existe asemănări de familie. În același timp, se pretează cu ușurință interpretării ca o ipoteză foarte largă bazată pe generalizări ale datelor empirice. Și deși noi o considerăm îndeobște și pe bună dreptate ca pe o parte a unei mișcări mai largi a metafizicii speculative postkantiene, ea în același timp anticipează metafizica inductivă ce va urma colapsului idealismului absolut.

În plus, atunci când privim retrospectiv sistemul lui Schopenhauer putem să-l vedem ca pe o etapă tranzitorie între mișcarea idealistă și filosofiile mai târzii ale vieții. Evident, dintr-un anume punct de vedere, sistemul este pur și simplu el însuși, și nu „o etapă tranzitorie", dar asta nu exclude punctul de vedere care pune sistemul lui Schopenhauer în relație cu evoluția generală a gândirii și care-l privește ca pe o punte de legătură între idealismul raționalist și filosofia vieții din Germania și Franța. Se poate obiecta, desigur, că Schopenhauer pune accentul pe o atitudine negativă față de viață. Viața este ceva care trebuie să fie negat, mai degrabă decât afirmat. Dar la teoria renunțării și a negării elaborată de Schopenhauer se poate ajunge numai pe calea unei filosofii care subliniază în primul rând ideea voinței de a trăi și care interpretează lumea din perspectiva acestei idei. Atât instinctul cât și rațiunea sunt descrise de Schopenhauer ca instrumente biologice, chiar dacă el ulterior continuă prin a vorbi despre desprinderea intelectului uman de această orientare practică. Prin urmare, el asigură fundamentul pentru substituirea ideii de viață ca idee centrală a filosofiei cu ideea de Gândire. Pesimismul lui Schopenhauer nu mai apare în filosofiile ulterioare ale vieții; dar asta nu modifică în nici un fel faptul că el aduce ideea de viață în centrul imaginii. Ce-i drept, ideea de viață este, de exemplu, prezentă în filosofiile lui Fichte și Hegel. Dar odată cu Schopenhauer, termenul viață primește o semnificație în primul rând biologică și rațiunea (care este, desigur, tot o formă a vieții) este interpretată ca un instrument al vieții într-un sens biologic.

5. După moartea lui Hegel și după eșecul Revoluției din 1848, oamenii erau mult mai pregătiți pentru o reconsiderare favorabilă a sistemului anti-raționalist și pesimist al lui Schopenhauer, el devenind mai cunoscut și câștigând adepți. Printre aceștia se afla și Julius Frauenstädt (1813-1879) care a fost convertit de la hegelianism la filosofia lui Schopenhauer în cursul unor lungi conversații cu acesta la Frankfurt. Frauenstädt a modificat, într-o oarecare măsură, poziția maestrului său, susținând că spațiul, timpul și cauzalitatea nu sunt simple forme subiective și că individualitatea și multiplicitatea nu sunt simple aparențe. Dar el apără teoria conform căreia realitatea ultimă este voința și publică o ediție a operelor lui Schopenhauer.

Scrierile lui Schopenhauer au contribuit la stimularea interesului pentru gândirea și religia orientală în Germania. Printre filosofii care au fost influențați de el în această direcție putem să-l menționăm pe Paul Deussen (1845-1919), fondatorul a

ceea ce s-a numit *Schopenhauer-Gesellschaft* (Societatea Schopenhauer) și prieten cu Nietzsche. Deussen a deținut o catedră la Universitatea din Kiel. Pe lângă o istorie generală a filosofiei, el a publicat câteva lucrări despre gândirea indiană și a contribuit la recunoașterea filosofiei orientale ca parte integrantă a istoriei filosofiei în general.

Schopenhauer a exercitat o mare influență și în afara cercurilor filosofice. În acest sens, se poate face o referire specială la influența pe care a avut-o asupra lui Richard Wagner. Teoria conform căreia muzica este cea mai înaltă dintre arte i se potrivea lui Wagner în chip natural. Wagner se considera întruchiparea conceptului schopenhauerian de „geniu".[1] Desigur, viziunea lui Wagner asupra vieții nu poate fi redusă la filosofia lui Schopenhauer. Multe dintre ideile compozitorului erau deja formate înainte ca el să fi intrat în contact cu această filosofie, și, de-a lungul timpului, el și-a modificat ideile. Dar atunci când a fost inițiat în opera lui Schopenhauer în 1854, Wagner i-a trimis o scrisoare în care și-a declarat admirația. Și se spune că în special *Tristan și Isolda* reflectă influența lui Schopenhauer. De asemenea, îl putem pomeni și pe scriitorul Thomas Mann printre cei care îi sunt îndatorați lui Schopenhauer.

În cadrul cercurilor filosofice, influența lui Schopenhauer s-a manifestat mai degrabă sub forma unor stimuli într-o direcție sau alta decât sub forma creării a ceva care să poată fi numit o școală. În Germania, scrierile lui au exercitat o puternică influență asupra tânărului Nietzsche, cu toate că acesta din urmă a abandonat ulterior atitudinea negativistă față de viață profesată de Schopenhauer. Se poate de asemenea vorbi despre Wilhelm Wundt și Hans Vaihinger ca filosofi care au fost inspirați de Schopenhauer, cu toate că nici unul dintre ei nu a fost discipol al marelui pesimist. Cât despre Franța, a fost deja remarcat că trebuie să evităm greșeala deloc neobișnuită de a presupune că similaritățile între idei implică cu necesitate derivare sau împrumut. Dezvoltarea filosofiei Vieții în Franța se explică pe sine fără a fi nevoie să invocăm numele lui Schopenhauer. Dar asta nu înseamnă, firește, că trebuie să excludem o influență stimulativă directă sau indirectă din partea anumitor filosofi germani asupra unor gânditori francezi.

6. Există, în orice caz, un filosof de o oarecare importanță a cărui afinitate evidentă este cu Schopenhauer și care a fost inspirat într-o mare măsură de el, anume Eduard von Hartmann (1842-1906), un ofițer de artilerie în retragere care s-a dedicat studiului și scrisului. Von Hartmann, îndatorat și lui Leibniz și Schelling, a încercat să continue filosofia lui Schopenhauer în așa fel încât să micșoreze hiatusul dintre

---

[1] Nietzsche, în zilele de glorie ale prieteniei lor l-a încurajat cum a putut pe Wagner în a crede asta.

aceasta și hegelianism. El a pretins că și-ar fi pus la punct propriul sistem pe baze empirice și științifice. Cea mai cunoscută lucrare a sa este *Filosofia Inconștientului* (*Die Philosophie des Unbewussten*, 1869).

Realitatea ultimă, conform lui von Hartmann, este, într-adevăr, inconștientul, dar aceasta nu poate fi, așa cum s-a gândit Schopenhauer, pur și simplu o voință oarbă. În această privință, nici măcar Schopenhauer nu a putut evita să vorbească ca și când voința ar avea în vedere un scop ultim. Deci, trebuie să recunoaștem că principiul unic și inconștient are două atribute corelative și ireductibile, voința și Ideea. Sau am putea spune că principiul inconștient unic are două funcții coordonate. Ca voință, este responsabil de *haecceitas*, de existența lumii; ca Idee, este responsabil de *quidditas*, de natura lumii.

Pe această cale, von Hartmann pretinde că realizează o sinteză între Schopenhauer și Hegel. Voința celui dintâi n-ar fi putut nicicând produce evoluția teleologica a lumii, pe când Ideea celui din urmă nu s-ar fi putut niciodată obiectiva într-o lume existentă. Prin urmare, realitatea ultimă trebuie să fie atât voință cât și Idee. Dar nu decurge că realitatea ultimă trebuie să fie conștientă. Dimpotrivă, trebuie să apelăm la Schelling pentru a prelua de la el noțiunea de idee inconștientă din spatele naturii. Lumea nu este unifațetată. Conform lui Schopenhauer, voința se manifestă pe ea însăși în durere, suferință și rău. Dar ideea inconștientă, așa cum susținea Schelling în filosofia sa a naturii, se manifestă pe sine în finalitate, teleologie, în dezvoltare pe planul inteligibilului, și într-o apropiere progresivă de conștiință.

Fiind nemulțumit de reconcilierea lui Schopenhauer, Hegel și Schelling, von Hartmann este deopotrivă preocupat de sintetizarea pesimismului schopenhauerian cu optimismul leibnizian. Manifestarea Absolutului inconștient ca voință oferă bazele pentru pesimism, pe când manifestarea lui ca Idee face posibil optimismul. Dar Absolutul inconștient este Unul, deci optimismul și pesimismul trebuie să fie armonizate. Și asta presupune modificarea analizei schopenhaueriene a plăcerii și a distracției ca fiind „negative". De exemplu, plăcerile contemplației estetice și ale activității intelectuale sunt cu certitudine pozitive.

În măsura în care Hartmann susține că scopul sau *telosul* procesului cosmic de eliberare a Ideii din sclavia voinței prin dezvoltarea conștiinței, ne putem aștepta ca optimismul să aibă ultimul cuvânt. Dar, deși von Hartmann subliniază modul în care dezvoltarea intelectului face posibile plăcerile superioare, în special cele ale contemplației estetice, el insistă, în același timp, asupra faptului că capacitatea de a suferi crește proporțional cu dezvoltarea intelectuală. Din acest motiv, oamenii primitivi și cei din clasele needucate sunt mai fericiți decât oamenii civilizați și cei din clasele educate.

Prin urmare, a considera că progresul la nivelul civilizației și că dezvoltarea intelectuală aduc odată cu ele o creștere a fericirii este o iluzie. Păgânii credeau că fericirea era posibil de atins în această lume. Și asta era o iluzie. Creștinii o recunoșteau ca atare și căutau fericirea în Ceruri. Dar și asta era o iluzie. Și totuși, cei care recunosc acest caracter iluzoriu tind să cadă într-o a treia iluzie, anume aceea de a crede că un paradis terestru ar putea fi obținut pe calea progresului. Ei nu reușesc să vadă două adevăruri: în primul rând, rafinarea progresivă și dezvoltarea mentală duc la creșterea capacității de a suferi. În al doilea rând, progresul la nivelul sferei materiale și la cel al bunăstării este însoțit de uitarea valorilor spirituale și de o decadență a geniului.

Aceste iluzii sunt, în ultimă instanță, produsul principiului inconștient, care are puterea de a înșela rasa umană și de a o convinge să se perpetueze. Dar von Hartmann așteaptă o vreme când rasa umană în general își va fi dezvoltat într-o asemenea măsură cunoașterea asupra stării de fapt autentice încât o sinucidere cosmică va avea loc. Schopenhauer se înșela atunci când sugera că un individ poate atinge anihilarea prin auto-negare și ascetism. Ceea ce este necesar este cea mai mare dezvoltare posibilă a conștiinței, astfel încât în final umanitatea să poată înțelege absurditatea voinței, să se sinucidă și, odată cu propria-i distrugere, să încheie evoluția lumii. Căci până în acel moment, speră von Hartmann că voința Absolutului inconștient, responsabil de existența lumii, va fi obiectivată în umanitate. Deci sinuciderea umanității va conduce la sfârșitul lumii.

Majoritatea oamenilor ar descrie această surprinzătoare teorie ca pesimism. Nu este și cazul lui von Hartmann. Sinuciderea cosmică necesită drept condiție cea mai mare evoluție posibilă a conștiinței și triumful intelectului asupra voinței. Dar acesta este exact scopul spre care tinde Absolutul ca Idee, ca Spirit inconștient. În consecință se poate spune că lumea se va mântui prin sinuciderea cosmică și prin propria dispariție.

Doresc să fac numai două comentarii asupra filosofiei lui von Hartmann. În primul rând, dacă un om scrie atât de mult pe cât a scris von Hartmann, este imposibil ca el să nu facă câteva afirmații adevărate și binevenite, oriunde ar fi ele făcute. În al doilea rând, dacă rasa umană se distruge pe sine, ceea ce acum este fizic posibil, este mult mai probabil ca asta să se datoreze ignoranței ei decât înțelepciunii, sau folosind limbajul lui von Hartmann, mai degrabă triumfului voinței, decât triumfului Ideii.

CAPITOLUL XV

TRANSFORMAREA IDEALISMULUI (I)

Note introductive – Feuerbach şi transformarea teologiei în antropologie – Critica lui Ruge la adresa atitudinii hegeliene faţă de istorie – Filosofia ego-ului la Stirner.

1. ATUNCI când am vorbit despre influenţa lui Hegel am remarcat că după moartea filosofului au apărut două şcoli distincte, una de dreapta şi una de stânga. Şi s-a discutat pe scurt care sunt diferenţele între ele în raport cu interpretarea ideii de Dumnezeu în filosofia lui Hegel şi cu legătura dintre sistemul hegelian şi creştinism. Putem să trecem acum la analiza câtorva dintre reprezentanţii radicali ai şcolii de aripă stângă care erau mai puţin preocupaţi de interpretarea lui Hegel şi care doreau să se folosească de unele dintre ideile filosofului pentru a transforma idealismul metafizic în ceva cu totul diferit.

Aceşti gânditori sunt cunoscuţi uzual ca tinerii hegelieni. Acest termen ar trebui într-adevăr să se refere la generaţia tânără a celor ce au fost sub influenţa lui Hegel, indiferent de orientarea pe care o îmbrăţişau, de stânga, de dreapta sau de centru. Dar a ajuns ca în practică să se folosească pentru a-i numi pe membrii radicali ai orientării de stânga, printre care şi Feuerbach. Dintr-un anume punct de vedere ei ar putea fi numiţi la fel de bine anti-hegelieni, deoarece reprezintă o linie de gândire ce a culminat cu materialismul dialectic, pe când teza principală a lui Hegel este că Absolutul trebuie să fie definit ca Spirit. Şi totuşi, dintr-o altă perspectivă, numele „anti-hegelian" ar fi un termen impropriu. Căci ei erau preocupaţi cu aplicarea teoriilor lui Hegel, şi, chiar dacă i-au transformat filosofia, s-au folosit totuşi, aşa cum am mai spus, de câteva dintre ideile sale. Cu alte cuvinte, aceşti gânditori reprezintă o dezvoltare de stânga a hegelianismului, dezvoltare ce a fost în acelaşi timp şi o transformare. Întâlnim atât continuitate cât şi discontinuitate.

2. Ludwig Feuerbach (1804-1872) a studiat teologia protestantă la Heidelberg, iar apoi a mers la Berlin unde a asistat la prelegerile lui Hegel şi s-a dedicat studiului filosofiei. În 1828 a devenit conferenţiar netitular (*Privatdozent*) la universitatea din Erlangen. Dar constatând că nu poate spera la o avansare în cariera academică se retrage într-o viaţă de studiu şi scris. Atunci când a murit locuia lângă Nüremberg.

Dacă cineva ar fi să se uite fie şi numai la titlurile scrierilor lui Feuerbach, ar trage concluzia firească că el a fost în primul rând teolog, sau în orice caz că a fost foarte

interesat de teologie. Este adevărat că în operele sale de început el este în mod evident preocupat de filosofie. De exemplu, în 1833 a publicat o istorie a filosofiei moderne de la Francis Bacon la Spinoza; în 1837 o expunere critică a sistemului lui Leibniz; în 1838 un studiu despre Bayle și în 1839 un eseu consacrat criticii filosofiei lui Hegel. Dar abia după aceea vin operele sale importante, cum ar fi *Esența creștinismului* (*Das Wesen des Christentums*, 1841), *Esența religiei* (*Das Wesen der Religion*, 1845), și *Prelegeri despre esența religiei* (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 1851). Aceste titluri, împreună cu altele cum ar fi *Despre filosofie și creștinism* (*Über Philosophie und Christentum*, 1839) și *Esența credinței în accepțiunea lui Luther* (*Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, 1844) sugerează clar că autorul este preocupat de probleme teologice.

Într-o anumită măsură această impresie este destul de corectă. Feuerbach însuși a afirmat că tema principală a scrierilor sale a fost religia și teologia. Dar, prin această afirmație, nu a avut intenția să dea de înțeles că el credea în existența obiectivă a unui Dumnezeu exterior gândirii umane. A vrut doar să spună că era mai ales preocupat să clarifice semnificația și funcția reală a religiei din perspectiva vieții și a gândirii umane ca un întreg. Pentru el religia nu era un fenomen lipsit de importanță, o formă nefericită de manifestare a unor superstiții, despre care am putea spune că ar fi fost mai bine dacă nu ar fi existat și că urmarea ei firească nu a fost decât aceea de a întârzia dezvoltarea omului. Dimpotrivă, conștiința religioasă a fost, conform lui Feuerbach, o etapă esențială în dezvoltarea conștiinței umane în general. Totodată el a considerat ideea de Dumnezeu ca pe o proiecție a ceea ce oamenii consideră a fi omul ideal și religia ca pe o etapă esențială, chiar dacă temporară, în dezvoltarea conștiinței umane. Se poate spune, de aceea, că el a transformat teologia în antropologie.

Feuerbach a ajuns în această poziție, de a înlocui teologia cu antropologia, printr-o critică radicală la adresa sistemului hegelian. Dar această critică este, într-o oarecare măsură, realizată din interiorul sistemului lui Hegel. Pentru că se presupune că hegelianismul este cea mai înaltă expresie a filosofiei până în prezent. Hegel a fost „Fichte mediat prin Schelling"[1] și „filosofia hegeliană este punctul culminant al filosofiei speculative de sistem".[2] Dar, deși în sistemul lui Hegel idealismul, și metafizica în general, a atins expresia lui cea mai desăvârșită, sistemul nu este consistent. Ceea ce se impune este să restructurăm sistemul lui Hegel. În special, trebuie să ne întoarcem de la abstracțiile conceptuale ale idealismului absolut la realitatea concretă. Filosofia

---

[1] *W*, II, p. 180. Referințele la scrierile lui Feuerbach sunt date în conformitate cu volumul și pagina ediției a doua a *Operelor* sale editate de Friedrich Jodl (Stuttgart, 1959-60). [*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*]

[2] *W*, II, p. 175. [*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*]

speculativă a încercat să facă o trecere „de la abstract la concret, de la ideal la real".[1] Dar asta a fost o greşeală. Trecerea sau tranziția de la ideal la real are un rol de jucat numai în filosofia practică sau morală, unde problema este de a realiza idealuri prin acțiune. Când e vorba de cunoaștere teoretică trebuie să începem cu realul, cu Ființa.

Hegel, desigur, începe cu Ființa. Problema este că pentru Feuerbach, Ființa în acest context este Natura, nu Ideea sau Gândirea.[2] „Ființa este subiect, iar gândirea este predicat."[3] Realitatea fundamentală este Natura spațio-temporală; conștiința și gândirea sunt secundare, derivate. Existența Naturii poate fi cunoscută cu adevărat doar de un subiect conștient. Dar ființa care se desprinde de natură știe că ea nu este fundamentul naturii. Dimpotrivă, omul cunoaște desprinzându-se de fundamentul său, adică de realitatea sensibilă. Astfel, Natura este fundamentul omului."[4]

Putem într-adevăr afirma împreună cu Schleiermacher că sentimentul dependenței este fundamentul religiei. Dar, „cea de care omul depinde și de care se simte dependent este, la origine, nimic altceva decât Natura."[5] Deci obiectul primar al religiei, dacă privim religia din punct de vedere istoric și nu doar în forma teismului creştin, este Natura. Religia naturală se întinde de la deificarea lucrurilor cum ar fi copaci și fântâni până la ideea de Divinitate concepută drept cauză fizică a lucrurilor naturale. Dar fundamentul religiei naturale, în toate fazele ei, este sentimentul pe care îl are omul, de dependență de realitatea sensibilă. „Esența divină care se manifesta în Natură nu este nimic altceva decât Natura care se revelează și se manifestă omului și se impune în fața lui ca ființă divină."[6]

Omul poate obiectiva natura doar distingându-se de ea. Și se poate întoarce asupra propriei sale ființe pentru a-și contempla esența. Ce reprezintă această esență? „Rațiunea, voința, inima. Pentru desăvârșirea omului se cere putere de gândire, putere de voință, puterea inimii."[7] Rațiunea, voința și pasiunea, luate laolaltă constituie esența ființei umane. Mai mult decât atât, dacă gândim oricare din aceste trei perfecțiuni în sine, o considerăm nelimitată. Nu concepem, de exemplu, puterea rațiunii ca fiind în sine limitată la un anume obiect. Și dacă gândim cele trei perfecțiuni ca

---

1 *W*, II, p. 231. [*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*]

2 Feuerbach, ca și Schelling, presupune că Hegel deduce natura existentă din Ideea logică. Dacă nu presupunem acest lucru, atunci critica lui nu își are rostul.

3 *W*, II, p. 239. [*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*]

4 *W*, II, p. 240. [*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*]

5 *W*, VII, p. 434. [*Das Wesen der Religion*]

6 *W*, VII, p. 438. [*Das Wesen der Religion*]

7 *W*, VI, p. 3. [*Esența creștinismului*, tr. Petre Draghici și Radu Stoichiță, Ed. Științifică, București, 1961, p. 33]

fiind infinite, atunci avem ideea de Dumnezeu ca cunoaștere infinită, voință infinită și pasiune infinită. Monoteismul, cel puțin când Dumnezeu este înzestrat cu atribute morale, este astfel rezultatul proiecției propriei esențe a omului în infinit. „*Ființa divină nu este nimic altceva* decît ființa umană sau mai bine spus: *ființa omului* despărțită de îngrădirile omului individual, adică real, corporal, obiectivată, adică *intuită și venerată ca o altă ființă proprie deosebită de el.*"[1]

În *Esența creștinismului* Feuerbach se concentrează asupra ideii de Dumnezeu ca proiecție a conștiinței de sine a omului, în timp ce în *Esența religiei*, în care religia este considerată din punct de vedere istoric, el pune accent pe sentimentul dependenței de natură ca fiind fundamentul religiei. Dar el, de asemenea, unifică cele două puncte de vedere. Omul, conștient că este dependent de realitatea externă, începe să venereze forțele naturii și anumite fenomene naturale, dar nu se ridică la conceptele „zei personali" sau „Dumnezeu" fără a se proiecta pe sine. În politeism calitățile care îi diferențiază pe oameni între ei sunt deificate sub forma unei multitudini de zeități antropomorfice, fiecare dintre acestea având caracteristicile ei particulare. În monoteism se regăsește acel ceva datorită căruia toți oamenii sunt oameni, i.e. esența omului ca atare, care este proiectată într-o sferă transcendentă și deificată. Și un factor decisiv in favoarea trecerii la o anumită formă a monoteismului este conștientizarea că natura nu servește numai nevoilor fizice ale omului, ci poate, la fel de bine, să fie făcută să servească scopurilor pe care omul și le stabilește de unul singur. Căci, în acest fel, el începe să înțeleagă natura ca existând pentru el, ca un întreg ce are un scop și care este creația unui Creator inteligent. Dar gândind Creatorul, omul își proiectează propria esență. Și dacă dăm la o parte din ideea de Dumnezeu tot ce se datorește acestei proiecții, rămânem pur și simplu cu natura. Prin urmare, deși religia este la bază fundamentată pe sentimentul omului de dependență față de natură, cel mai important factor în formarea conceptului de „Zeitate personală infinită" este proiectarea de către om a propriei esențe.

Această auto-proiecție înfățișează înstrăinarea omului de el însuși. „Religia este *dezbinarea* omului *cu sine însuși*: el așază în fața sa pe Dumnezeu ca pe o ființă *opusă* lui. Dumnezeu este *nu* este ceea ce este *omul* – omul *nu* este ceea ce este *Dumnezeu*. Dumnezeu este ființa infinită, omul – ființa finită; Dumnezeu este perfect, omul – imperfect; Dumenezeu este etern, omul – trecător; Dumnezeu este atotputernic, omul e neputincios; Dumnezeu e sfînt, omul e păcătos. Dumnezeu și om sînt extreme: Dumnezeu este pozitivul în mod absolut, ansamblul tuturor realităților,

---

[1] *W*, VI, p. 17. [*Esența creștinismului*, trad. rom., p. 45]

omul e negativul în mod absolut, ansamblul tuturor nimicniciilor."[1] Deci, proiectându-și esența într-o sferă transcendentă și obiectivând-o ca Dumnezeu, omul se reduce pe sine la o creatură jalnică, păcătoasă și demnă de milă.

În acest caz, desigur, religia este ceva ce trebuie depășit. Dar nu decurge de aici că religia nu a jucat un rol esențial în viața oamenilor. Dimpotrivă, obiectivarea de către om a propriei esențe în ideea de Dumnezeu reprezintă o etapă importantă în dezvoltarea conștiinței de sine. Căci el trebuie mai întâi să își obiectiveze esența înainte de a putea deveni conștient că este vorba despre esența *sa*. Și în cea mai înaltă și perfectă formă a religiei, adică în creștinism, această obiectivare ajunge la un punct în care depășirea ei devine necesară. Omul este o ființă socială, și puterea de a iubi face parte din esența lui. El este un „eu" în relație cu un „tu". Iar în religia creștină înțelegerea acestui fapt își găsește expresia în doctrina Trinității. Mai mult decât atât, în doctrina Întrupării, „religia creștină a unit cuvintele *Om* și *Dumnezeu* într-un singur nume *Dumnezeu-Om*, transformând astfel umanitatea într-un atribut al Ființei Supreme".[2] Ce rămâne de făcut este să inversăm această relație transformând Divinitatea într-un atribut al omului. „Noua filosofie, în concordanță cu adevărul, a transformat acest atribut [umanitatea] în substanță; a transformat predicatul în subiect. Noua filosofie este ... *adevărul* creștinismului."[3]

Această ultimă afirmație amintește de relația despre care vorbea Hegel dintre religia absolută și filosofia absolută. Dar intenția lui Feuerbach în mod cert nu este de a sugera că cineva poate fi în același timp și în chip necontradictoriu adept atât al „filosofiei noi" cât și al creștinismului. Dimpotrivă, „noua filosofie" renunță la numele „creștinism" tocmai pentru că oferă religiei creștine adevărata ei valoarea, și, prin asta, o transformă din teologie în antropologie. Elucidarea filosofică a creștinismului conduce la ceva ce nu mai este creștinism. Odată ce omul înțelege că „Dumnezeu" este un nume pentru propria esență obiectivată într-o sferă transcendentă, el depășește înstrăinarea de sine presupusă de religie. Și atunci, se deschide calea către obiectivarea esenței sale în activitatea umană și în viața socială. Omul recuperează încrederea în sine, în propriile lui puteri și în viitorul lui.

Abandonarea teologiei presupune abandonarea hegelianismului istoric. Căci „filosofia lui Hegel este ultimul refugiu, singura temelie rațională rămasă a teologiei."[4] Și „cel ce nu renunță la filosofia lui Hegel, nu renunță la teologie. Căci doctrina

---

1 *W*, VI, p. 41. [*Esența creștinismului*, trad. rom., p. 69]
2 *W*, II, p. 244. [*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*]
3 *Ibid.*
4 *W*, II, p. 239. [*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*]

hegeliană conform căreia natura, realitatea, este afirmată de către Idee este pur și simplu expresia rațională a doctrinei teologice conform căreia natura a fost creată de către Dumnezeu ..."[1] Și totuși pentru a depăși teologia trebuie să ne folosim de conceptul hegelian de „înstrăinarea de sine". Hegel vorbea despre întoarcerea Spiritului absolut la el însuși din înstrăinarea de sine în natură. Această doctrină trebuie înlocuită cu cea ce profesează întoarcerea omului la el însuși. Și asta înseamnă „transformarea și, *ipso facto*, dizolvarea teologiei în antropologie".[2] Și totuși chiar și antropologia filosofică este religie căci oferă adevărul celei mai înalte forme a religiei. „Ceea ce ieri încă era religie nu mai este religie astăzi, și ceea ce este astăzi considerat ateism, va fi mâine privit ca religie."[3]

Odată cu transformarea teologiei în antropologie, omul devine cel mai înalt obiect, un scop pentru el însuși. Dar asta nu înseamnă egoism. Căci omul este prin esență o ființă socială: el nu e pur și simplu *Mensch*, ci *Mit-Mensch*. Iar principiul suprem al filosofiei este „unitatea dintre oameni"[4], unitate ce ar trebui să își găsească expresia în dragoste. „Dragostea este legea universală a inteligenței și a naturii – nu este altceva decât realizarea unității oamenilor la nivelul sentimentelor."[5]

Feuerbach este în mod evident conștient de faptul că Hegel a subliniat natura socială a omului. Dar el susține că Hegel a avut o interpretare greșită a fundamentului unității oamenilor, *qua* oameni. În idealismul absolut se spune că oamenii devin unu pe măsură ce se identifică cu viața spiritului universal, interpretat ca Gândire ce se gândește pe sine. Prin urmare, unificarea oamenilor este atinsă în principal la nivelul gândirii pure. Dar aici Hegel trebuie corectat. Natura aparte a omului este fundamentată la nivel biologic „pe *realitatea diferenței* dintre eu și tu"[6], adică pe diferențierea dintre sexe. Relația dintre bărbat și femeie manifestă unitatea în diversitate și diversitatea în unitate. Această distincție dintre bărbat și femeie într-adevăr nu este o simplă diferență biologică, căci determină modalități diferite de a simți, de a gândi, afectând astfel întreaga personalitate; și, desigur, nu este nici singura cale prin care natura socială a omului se face manifestă. Dar Feuerbach dorește să sublinieze faptul că natura omului, ca *Mit-Mensch*, este întemeiată pe realitatea fundamentală, care este realitatea sensibilă, și nu gândirea pură. Cu alte cuvinte, diferențierea sexuală

---

1 *Ibid.*
2 *W*, II, p. 245. [*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*]
3 *W*, VI, p. 40.
4 *W*, II, p. 319. [*Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie*]
5 *W*, II, p. 321. [*Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*]
6 *W*, II, p. 318. [*Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie*]

arată că ființa umană luată ca individ este incompletă. Faptul că „eu" necesită pe „tu" drept complement al său este evident, în forma cea mai pură și elementară, în faptul că bărbatul are nevoie de femeie, iar femeia, la rândul ei, are nevoie de bărbat.

Având în vedere accentuarea insistentă a naturii aparte a omului, a unității speciei umane și a iubirii, s-ar putea bănui că Feuerbach ar continua prin avansarea ideii unei societăți supranaționale sau a vreunei federații internaționale. Dar, de fapt, el este suficient de hegelian pentru a reprezenta Statul ca pe unitatea vie a oamenilor și ca pe expresia conștiinței acestei unități. „În Stat puterile omului se redistribuie și se dezvoltă numai spre a forma o ființă infinită prin această distribuție și prin reuniunea lor [a puterilor]; multe ființe umane, multe puteri sunt o singură putere. Statul este esența tuturor realităților, Statul este providențial pentru om... Statul autentic este Omul nelimitat, infinit, adevărat, complet, divin... Omul absolut".[1]

De aici decurge că „politica trebuie să devină religia noastră"[2], deși, în chip paradoxal, ateismul este o condiție necesară a profesării acestei religii. Religia, înțeleasă în chip tradițional, spune Feuerbach, tinde spre disoluția Statului, mai degrabă decât spre unificarea lui. Și Statul poate fi pentru noi un Absolut, doar dacă îl înlocuim pe Dumnezeu cu omul, iar religia cu antropologia. „Omul este esența fundamentală a Statului. Iar Statul este totalitatea actualizată, dezvoltată și explicită a naturii umane."[3] Nu se poate face dreptate acestui adevăr dacă continuăm să proiectăm natura umană într-o sferă transcendentă sub forma conceptului de „Dumnezeu".

Statul pe care Feuerbach îl are în minte este republica democratică. Protestantismul, remarcă el, îl înlocuiește pe papă cu monarhul. „Reforma a distrus catolicismul *religios*, dar epoca modernă a instaurat în locul lui catolicismul *politic*."[4] Feuerbach consideră că așa-zisa epocă modernă a fost până în acest punct un Ev Mediu Protestant. Și numai prin dizolvarea religiei protestante putem să construim adevărata republică democratică, ca unificare vie a oamenilor, și ca expresie concretă a esenței omului.

Dacă analizăm filosofia lui Feuerbach dintr-un punct de vedere teoretic, aceasta nu este în nici un caz remarcabilă. De exemplu, încercarea lui de a susține valoarea poziției ateiste printr-o redare a genezei ideii de Dumnezeu este superficială. Dar din punct de vedere istoric, filosofia lui are o mare importanță. În general, reprezintă o parte a unei treceri de la o interpretare teologică a lumii la o interpretare în care omul însuși, luat ca ființă socială, ocupă poziția centrală. Înlocuirea teologiei cu

---

1 *W*, II, p. 220. [*Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie*]
2 *W*, II, p. 219. [*Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie*]
3 *W*, II, p. 244. [*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*]
4 *W*, II, p. 221. [*Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie*]

antropologia este o formulare explicită a acestei treceri. Și, până la un anumit punct, Feuerbach este îndreptățit în a considera hegelianismul ca pe un punct intermediar în acest proces de transformare. În particular, filosofia lui Feuerbach este o etapă a acestui proces ce a culminat cu materialismul dialectic și cu teoria economică a istoriei a lui Marx și Engels. Este adevărat că gândirea lui Feuerbach se regăsește în cadrul ideii de Stat ca expresie supremă a unității sociale și mai degrabă în cadrul conceptului de „om politic", decât în cadrul conceptului de „om economic". Dar modificarea idealismului în materialism și insistența lui în privința depășirii înstrăinării de sine a omului, așa cum apare ea în religie, au pus bazele gândirii lui Marx și Engels. Și deși Marx l-a criticat puternic pe Feuerbach, cu certitudine îi este extrem de îndatorat.

3. Având în vedere preocupările de natură religioasă ale lui Feuerbach, poate că trecerea de la problemele logice, metafizice și religioase la probleme de natură politică și socială din cadrul hegelianismului de stânga este cel mai bine reprezentată de Arnold Ruge (1802-1880). Primele două lucrări ale lui Ruge, scrise atunci când era mai mult sau mai puțin un hegelian ortodox, tratau probleme de estetică. Dar interesul lui s-a îndreptat în scurtă vreme spre probleme politice și istorice. În 1838 a înființat *Hallische Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, avându-i printre colaboratori pe David Strauss, Feuerbach și Bruno Bauer (1809-1882). În 1841 revista și-a schimbat numele în *Deutsche für Wissenschaft und Kunst*, și în același timp Marx s-a alăturat colaboratorilor ei. Cu toate acestea, la începutul anului 1843 periodicul, care devenise din ce în ce mai radical în ceea ce privește opiniile ce se exprimau prin intermediul lui, a atras asupra sa ura guvernului prusac și a fost interzis; iar Ruge s-a mutat la Paris unde a fondat *Deutsch Jahrbücher französische Jahrbücher*. Dar ruptura ce avusese loc între el și Marx pe de-o parte, și împrăștierea celorlalți colaboratori, pe de alta, a condus nou înființata revistă spre un sfârșit rapid. Ruge a plecat la Zürich. În 1847 s-a reîntors în Germania, dar după eșecul revoluției de la 1848 a traversat în Anglia. În ultimii săi ani a devenit un susținător al noului imperiu German. A murit la Brighton.

Ruge împărtășea credința lui Hegel cum că istoria este avansarea treptată spre realizarea libertății, și că libertatea este de atins numai în și prin Stat, care este produsul Voinței Generale. Era deci de acord cu folosirea de către Hegel a conceptului de „volonté generale" al lui Rousseau în întemeierea Statului pe voința universală, care se realizează pe sine în și prin voințele indivizilor. În același timp el a criticat interpretarea închisă a istoriei a lui Hegel, deoarece aceasta nu permitea apariția a nimic nou. Conform lui Ruge, în sistemul hegelian evenimentele sau instituțiile istorice erau prezentate ca exemple sau ilustrări ale unei scheme dialectice care se realiza pe sine cu necesitate logică. Hegel nu a reușit să înțeleagă că evenimentele, instituțiile și epocile istorice sunt unice și nerecuperabile; iar deducerea făcută de el a constituției

monarhiei prusace a fost un semn al caracterului închis al gândirii lui, adică al lipsei de deschidere față de viitor sau progres, față de nou.

După părerea lui Ruge, principala problemă a lui Hegel era că deduce schema istoriei din sistem. Nu trebuie să presupunem o schemă rațională și apoi să deducem forma istoriei din ea. Dacă procedăm așa, vom sfârși, în chip inexorabil, prin a justifica starea de fapt actuală. Sarcina și obligația noastră este mai degrabă să *facem* istoria rațională, prin înființarea, de exemplu, a noi instituții care să acționeze mai rațional decât cele existente până acum. Cu alte cuvinte, în locul atitudinii predominant speculative și teoretice față de istorie și de viața socială și politică manifestate de Hegel trebuie să profesăm o atitudine practică și revoluționară.

Aceasta nu înseamnă că trebuie să abandonăm ideea unei evoluții teleologice a istoriei. Dar înseamnă că filosoful trebuie să încerce să înțeleagă evoluția și nevoile spiritului epocii (*der Zeitgeist*) și trebuie să critice instituțiile existente având în vedere aceste nevoi. Cariera lui Hegel s-a derulat în perioada imediat următoare Revoluției Franceze, dar el a înțeles prea puțin evoluția autentică a ceea ce e numit *Zeitgeist*. Nu a înțeles, de exemplu, că realizarea libertății de care vorbea atât de mult nu putea fi realizată fără schimbări radicale în cadrul instituțiilor pe care el le-a canonizat.

Putem să remarcăm în atitudinea lui Ruge o încercare de a armoniza încrederea în evoluția teleologică a istoriei cu atitudinea practică și revoluționară. Și critica pe care el o realizează filosofiei lui Hegel a fost asemănătoare cu cea realizată de Marx. Marele idealist a fost în primul rând preocupat cu înțelegerea istoriei, cu căutarea rationalului în real. Ruge și Marx au fost preocupați cu *facerea* istoriei, cu înțelegerea lumii în vederea schimbării ei. Dar Ruge a refuzat să urmeze calea deschisă de Marx către comunism. În opinia lui ideea de om a lui Marx era mult prea simplistă, și i-a opus ceea ce el a numit un umanism total. Nu numai nevoile economice și materiale ale omului trebuie să fie satisfăcute, ci și nevoile lui spirituale. Cu toate acestea, ruptura dintre cei doi nu s-a produs exclusiv diferențelor ideologice.

4. Replica la hegelianismul de stânga a venit din partea lui Max Stirner (1806-1856), un filosof oarecum excentric, al cărui nume adevărat era Johann Kaspar Schmidt. După ce a asistat la cursurile ținute de Schleiermacher și Hegel la Berlin, Stirner a predat la o școală pentru câțiva ani și apoi s-a dedicat studiului individual. Cea mai cunoscută lucrare a sa este *Individul și proprietatea lui* (*Der Einzige und sein Eigentum*, 1845).

La începutul lucrării sale, Stirner citează afirmația lui Feuerbach că omul este ființa supremă a omului și pe cea a lui Bruno Bauer că omul tocmai a fost descoperit. Și își invită cititorii să se uite cu mai multă atenție la această ființă supremă și la această nouă descoperire. Ce văd? Ceea ce el vede este ego-ul, nu ego-ul absolut al

filosofiei lui Fichte, ci eul individual concret, omul din carne și oase. Și ego-ul individual este o realitate unică care încearcă de la început să se conserve pe sine și să se afirme, căci trebuie să se conserve în fața celorlalte ființe care amenință, actual sau potențial, existența lui ca ego. Cu alte cuvinte, ego-ul este preocupat de el însuși.

Tocmai acest ego individual unic este cel mai adesea trecut cu vederea și uitat de filosofi. În hegelianism eul singular era neglijat în favoarea Rațiunii sau Spiritului absolut. În chip paradoxal, omul trebuia să își realizeze adevăratul eu sau esența lui pe măsură ce devenea un moment din viața Spiritului universal. O realitate concretă era înlocuită cu o abstracție. Și în filosofia lui Feuerbach se întâmplă același lucru. Totuși, Feuerbach are dreptate atunci când pretinde că omul trebuie să depășească înstrăinarea de sine presupusă de atitudinea religioasă și că trebuie să se redescopere pe sine. Căci în creștinism și în iudaism libertatea, esența omului, era proiectată în afara ființei umane, în conceptul de „Dumnezeu", iar omul era transformat în sclav. I se spunea să renunțe la sine și să se supună. Dar deși Feuerbach e îndreptățit atunci când critică înstrăinarea de sine presupusă de religie și abstracțiile hegelianismului, el nu reușește să înțeleagă importanța individului unic și ne oferă abstracția umanității sau a Omului absolut și împlinirea sinelui în și prin Stat. În chip similar, deși în socialismul uman, Dumnezeul creștin sau Absolutul hegelian sunt înlocuite cu umanitatea, individul este în continuare sacrificat pe altarul unei abstracții. În concluzie, hegelienii de stânga sunt deschiși aceleiași critici pe care ei o aduc lui Hegel.

În locul unor asemenea abstracții ca Spiritul Absolut, umanitatea și esența universală a omului, Stirner așează individul unic și liber. În opinia lui libertatea este atinsă prin posesie. Și acest individ unic, ca și mine, posedă orice își poate însuși. Asta nu înseamnă, desigur, că trebuie să transform totul în proprietatea mea. Dar nu există nici un motiv pentru a nu o face, în afară de imposibilitatea sau de alegerea mea liberă de a nu o face. Pornesc din și mă întorc în „nimicul creator", și câtă vreme exist sunt preocupat numai de mine însumi. Eforturile mele ar trebui să fie de a-mi exprima individualitatea mea unică fără a-mi permite să fiu înrobit sau constrâns de nici o așa pretinsă putere superioară ca Dumnezeu sau Statul sau de vreo abstracție ca umanitatea sau legea morală universală. Servirea acestor entități fictive îmi slăbește conștiința propriei mele unicități.

Filosofia egoismului a lui Stirner prezintă un anumit interes și este oarecum semnificativă întrucât reprezintă protestul persoanei umane concrete împotriva închinării în fața colectivității sau în fața unei abstracții. Mai mult, unii ar putea vedea în ea chiar anumite înrudiri cu existențialismul. Și există cel puțin un anumit fundament al unei asemenea alăturări. Firește nu se poate pretinde că accentul pus pe tema proprietății este o caracteristică a existențialismului, dar tema individului unic și liber cu

siguranță că este.[1] Cu toate acestea, am pomenit aici de filosofia lui Stirner nu deoarece anticipează un anumit curent de gândire mai târziu, ci datorită rolului pe care l-a jucat în revolta împotriva idealismului metafizic. E posibil să se susțină că reprezintă o expresie a unei reacții nominaliste pe care accentuarea excesivă a universalului o provoacă întotdeauna. Aceasta este, desigur, o exagerare. Insistența normală asupra unicității eului individual este cuplată cu o excentrică filosofie a egoismului. Dar protestul împotriva unei exagerări ia adesea forma unei exagerări în sensul opus.

Pe lângă faptul că Stirner nu a fost deloc un mare filosof, gândirea lui a fost neconcordantă cu *Zeitgeist*-ul, și nu e surprinzător că Marx a văzut-o ca pe o expresie a unui individ izolat și înstrăinat al unei societăți burgheze condamnate. Deși Marx și Engels s-au folosit în filosofia lor exact de elementele pe care Stirner le critica atât de vehement, înlocuind Statul național al lui Hegel cu clasa economică, dialectica statelor cu lupta de clasă și Spiritul absolut cu umanitatea, în istorie, indiferent dacă a fost un lucru bun sau rău, filosofia lor a avut o contribuție decisivă, pe când Max Stirner este amintit numai ca un gânditor excentric a cărui filosofie a avut o mică importanță în afara analizei etapelor protestului perpetuu al indivizilor liberi față de lacomul universal devorator.

---

[1] Referirile obscure făcute de Stirner la „nimicul creator" amintesc de anumite aspecte ale filosofiei lui Heidegger.

CAPITOLUL XVI

TRANSFORMAREA IDEALISMULUI (2)

Note introductive – Viețile și scrierile lui Marx și Engels și evoluția gândirii lor – Materialismul – Materialismul dialectic – Concepția materialistă asupra istoriei – Comentarii asupra gândirii lui Marx și Engels

1. În fața gândirii lui Marx și Engels istoricul filosofiei se află într-o poziție dificilă. Pe de-o parte, filosofia lor a influențat într-o asemenea măsură epoca contemporană și a jucat un rol atât de important în definirea acesteia încât nu este neobișnuit ca atunci când se studiază evoluția hegelianismului de stânga să se facă doar puține referiri la Marx și Engels. Ce-i drept, pare mai îndreptățit să tratăm filosofia lor ca pe una din marile viziuni moderne asupra vieții umane și a istoriei. Pe de altă parte, ar fi o greșeală de neiertat să te lași ademenit de importanța pe care a jucat-o comunismul în lumea modernă, astfel încât să ignori complet cadrul istoric al gândirii secolului al XIX-lea în care această ideologie a apărut. Indiferent dacă e bine sau rău este evident faptul că marxismul este, într-adevăr, o filosofie vie, în sensul că a inspirat, a impulsionat, și a oferit coerență unei forțe care, a exercitat o mare influență în lumea modernă. Acest fapt este îndeobște acceptat, deși cu diferite grade de convingere, de mulți oameni în zilele noastre. În același timp, însă, se poate argumenta că viața îndelungată a marxismului, ca sistem mai mult sau mai puțin omogen, se datorește în primul rând asocierii sale cu un factor extra-filosofic, o mișcare socio-politică puternică, a cărei importanță contemporană nimeni nu ar putea să o nege. Desigur, este adevărat că asocierea nu este accidentală. Cu alte cuvinte, comunismul nu a adoptat un sistem de idei exterioare propriei sale apariții și dezvoltări. Ci problema este că Partidul Comunist este cel care a salvat marxismul de la soarta altor sisteme filosofice ale secolului al XIX-lea, transformându-l într-un crez. Și istoricul filosofiei secolului al XIX-lea este îndreptățit să stăruie în primul rând pe gândirea lui Marx și Engels, în cadrul istoric în care a apărut, și să se detașeze de importanța sa contemporană de crez al unui partid, oricât de puternic ar fi acest partid.

De aceea, cel ce scrie aceste rânduri a decis să se limiteze la câteva aspecte ale gândirii lui Marx și Engels și să neglijeze, cu excepția câtorva scurte referiri, dezvoltarea ulterioară a filosofiei lor precum și impactul ei asupra lumii moderne prin intermediul Partidului Comunist. Când se pune problema unei relatări inevitabil stufoasă

a filosofiei din Germania secolului al XIX-lea această limitare nu are nevoie de nici o apărare. Dar întrucât importanța comunismului în zilele noastre îl poate face pe cititor să creadă că o tratare mai extinsă ar fi fost de dorit, ba chiar că acest volum ar fi trebuit să culmineze cu filosofia lui Marx, ar fi bine să clarificăm că a prezenta marxismul drept apogeul și punctul de confluență al gândirii filosofice germane din secolul al XIX-lea, ar însemna să oferim o imagine istorică falsă sub influența determinantă a situației politice din lumea de azi.

2. Karl Marx (1818-1883) a fost de origine evreu. Tatăl lui, evreu liberal, a devenit protestant în 1816 și Marx însuși a fost botezat în 1824. Dar convingerile religioase ale tatălui său nu erau deloc profunde și a fost crescut în tradițiile raționalismului kantian și al liberalismului politic. După educația primită în anii de școală la Trier, a studiat la universitățile din Bonn și Berlin. La Berlin s-a asociat cu tinerii hegelieni, membrii așa-numitului *Doktorklub*, și mai ales cu Bruno Bauer. Dar în curând și-a manifestat nemulțumirea față de atitudinea pur teoretică a hegelianismului de stânga și această nemulțumire s-a intensificat când, în 1842 a început să colaboreze la editarea, la Köln, a noului fondat *Rheinische Zeitung* (*Gazeta renană*), al cărui editor-șef a devenit în curând. Deoarece activitatea sa l-a apropiat de problemele concrete politice, sociale și economice el a devenit convins că pentru a fi eficace, teoria trebuie să aibă drept finalitate activitatea practică, acțiunea. Acest lucru pare într-adevăr să fie evident, chiar o tautologie, dar problema este că Marx părăsea deja noțiunea hegeliană conform căreia problema filosofului este doar de a înțelege lumea, și că noi putem să nădăjduim, ca să spunem așa, să înțelegem Ideea sau Rațiunea. Critica ideilor tradiționale și alte instituțiilor existente nu este suficientă pentru a le schimba dacă nu este urmată de acțiune politică și socială. De fapt, dacă religia înseamnă înstrăinarea omului de sine însuși tot asta face, în felul său, filosofia germană. Căci ea îl separă pe om de realitate făcându-l un simplu spectator al procesului în care el este implicat.

În același timp, reflecțiile asupra situației reale l-au determinat pe Marx să adopte o atitudine critică față de teoria hegeliană despre Stat. Și se pare că în această perioadă, între 1841 și 1843, a scris un studiu critic la adresa conceptului de „Stat" al lui Hegel, sub titlul *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. Conform lui Hegel, Spiritul obiectiv atinge expresia lui cea mai înaltă în Stat, familia și societatea civilă fiind momente sau etape în dezvoltarea dialectică a ideii de Stat. Statul, ca manifestare supremă a Ideii în forma Spiritului obiectiv, este pentru Hegel „subiectul", în timp ce familia și societatea civilă sunt „predicate". Dar pentru Marx asta înseamnă să pui problema greșit. Familia și societatea civilă, nu Statul, sunt „subiectul": ele formează realitățile de fundamentale în societatea umană. Statul lui Hegel este un universal abstract, o instituție guvernamentală și birocratică care stă departe și se împotrivește vieții oamenilor.

De fapt, există o contradicție între preocupările publice și cele private. Transpunând în plan politic ideea lui Feuerbach de religie ca expresie a înstrăinării omului de sine însuși, Marx argumentează că în Stat, așa cum este el conceput de Hegel, omul își renegă propria sa natură. Căci adevărata viață a omului este concepută ca existând în Stat, când de fapt, Statul se împotrivește ființelor umane individuale și intereselor lor. Și această contradicție sau ruptură dintre preocupările publice și cele private va dăinui până când omul va deveni un om socializat și Statul politic slăvit de Hegel, va ceda unei democrații adevărate în care organismul social nu mai este ceva exterior omului și nevoilor sale reale.

De asemenea, Marx atacă ideea lui Hegel conform căreia proprietatea privată este baza societății civile. Dar el încă nu a ajuns la o teorie comunistă explicită. El cere mai degrabă abolirea monarhiei și dezvoltarea democrației sociale. Oricum ideea unei societăți economice lipsită de clase este implicită în critica la adresa Statului politic al lui Hegel și în noțiunea sa de democrație adevărată. Mai departe, preocuparea lui pentru om ca atare și pentru internaționalismul său sunt de asemenea implicite în critica sa la adresa lui Hegel.

La începutul anului 1843 autoritățile politice au interzis publicarea *Rheinische Zeitung*. Marx a plecat la Paris unde a colaborat cu Ruge la editarea *Deutsch-französische Jahrbücher*. În primul și singurul număr care a apărut el a publicat două articole, un studiu critic la adresa *Filosofiei dreptului* a lui Hegel, și o recenzie a unor eseuri de Bruno Bauer despre iudaism. În primul din aceste articole, Marx se referă la analiza lui Feuerbach a religiei ca presupunând înstrăinarea omului de sine și se întreabă asupra cauzelor acestui fenomen. De ce creează omul lumea iluzorie a supranaturalului și își proiectează propriul lui eu în ea? Răspunsul este că religia reflectă sau exprimă deformările societății umane. Viața politică, socială și economică a omului este incapabilă de a oferi eului posibilitatea de a se împlini, și omul creează lumea iluzorie a religiei și își caută fericirea în ea, astfel încât religia este opiumul pe care omul și-l administrează de unul singur. Întrucât religia îl împiedică pe om să-și caute fericirea în singurul loc în care o poate găsi, ea trebuie într-adevăr criticată. Însă, critica religiei nu are nici o valoare dacă nu este dublată de o critică socială și politică, căci ar însemna să combatem efectul, ignorând cauza. Mai mult chiar, a rămâne la nivelul criticii este complet inadecvat. Nu putem schimba societatea doar filosofând pe marginea ei. Gândul trebuie să se concretizeze prin acțiune, adică prin revoluție socială. Căci critica filosofică ridică probleme ce nu pot fi rezolvate decât în acest fel. În limbajul lui Marx, filosofia trebuie depășită, această depășire fiind totodată și împlinirea (*Verwirklichkung*) filosofiei. Trebuie să părăsească etapa teoretică și să pătrundă în mase. Și când face asta nu mai este filosofie, ci ia forma revoluției sociale

care trebuie să fie opera celei mai opresate clase, i.e. proletariatul. Abolind, în chip conștient și explicit, proprietatea privată, proletariatul, și odată cu el întreaga societate, se va emancipa. Deoarece egoismul și nedreptatea socială sunt inexorabil legate de instituția proprietății private.

Modul lui Marx de a gândi este, în câteva privințe, evident influențat de Hegel. De exemplu, ideea înstrăinării și a depășirii ei este de origine hegeliană. Dar la fel de evident este faptul că Marx respinge noțiunea „istorie", înțeleasă ca manifestarea sau expresia Absolutului definit ca Spirit. Concepția sa asupra teoriei care se împlinește prin practică sau acțiune amintește de ideea ce se realizează pe sine de care vorbește Hegel. Dar pentru el, ca și pentru Feuerbach, realitatea fundamentală este mai degrabă natura, decât Ideea sau *Logosul*. Și în manuscrisele politice și economice din 1844 Marx subliniază diferența dintre poziția lui și cea susținută de Hegel.

Ce-i drept, însă, Marx păstrează o profundă admirație pentru Hegel. Îl laudă pentru faptul că a recunoscut caracterul dialectic al tuturor proceselor și pentru faptul că a înțeles că omul evoluează sau se realizează pe sine prin propriile lui acțiuni, prin înstrăinarea de sine și depășirea acesteia. În același timp, Marx îl și critică aspru pe Hegel pentru dezvoltarea unei concepții idealiste a omului ca conștiință de sine și pentru că a identificat activitatea fundamentală a omului cu activitatea lui spirituală, cu gândirea. Hegel, într-adevăr, a considerat că omul se exprimă pe sine în exterior, în ordinea obiectivă, și că apoi se reîntoarce la sine însuși pe un plan superior. Dar idealismul lui presupunea ignorarea ordinii obiective, interpretând-o în relație cu conștiința. Prin urmare, procesul înstrăinării de sine și a depășirii acesteia, era pentru el mai degrabă un proces la nivelul gândirii, decât la nivelul realității obiective.

Este discutabil dacă Marx îl interpretează corect pe Hegel. Însă, în orice caz, el opune primatului Ideii primatul realității sensibile. Și argumentează că forma fundamentală a activității umane este nu gândirea, ci munca manuală în care omul se înstrăinează pe sine în produsul obiectiv al muncii sale, produs care, în societatea așa cum era ea organizată în vremea lui Marx, nu aparținea producătorului. Această înstrăinare nu poate fi depășită printr-un proces la nivelul gândirii prin care ideea de proprietate privată este considerată o etapă în mișcarea dialectică către o idee superioară. Ci poate fi depășită numai printr-o revoluție socială care să abolească proprietatea privată și care să înlesnească tranziția către comunism. Mișcarea dialectică nu este o mișcare a gândirii asupra realității: este însăși mișcarea realității, procesul istoric. Și negarea negației (abolirea proprietății private) presupune apariția (pozitivă) a unei noi situații istorice în care înstrăinarea de sine a omului este depășită în chip actual, și nu doar la nivelul gândirii.

Această accentuare a legăturii inexorabile dintre gândire și acțiune, pe de-o parte, și a depășirii înstrăinării de sine a omului prin revoluție socială și prin tranziția către comunism, pe de alta, accentuare ce este evidentă în manuscrisele din anii 1843-1844, poate fi privită, ca pe un rezultat al armonizării hegelianismului de stânga cu ideologia mișcării socialiste cu care Marx a intrat în contact la Paris. Nemulțumit cu atitudinea predominant critică și exclusiv teoretică a tinerilor hegelieni, Marx a găsit la Paris o atitudine mult mai dinamică. Căci, pe lângă studiul aprofundat al economiștilor clasici britanici ca Adam Smith și Ricardo, el a avut prilejul să îi cunoască pe socialiștii germani din exil, pe socialiștii francezi ca Proudhon și Louis Blanc și revoluționari ca Bakunin. Și chiar dacă până în acel moment el dovedise înclinații către preamărirea necesității acțiunii, acest contact direct cu mișcarea socialistă i-a influențat profund modul de a gândi. În același timp, el a ajuns la concluzia că, deși socialiștii erau mult mai implicați în problemele realității decât erau filosofii germani, nici ei nu reușeau să facă o bună evaluare a ceea ce se întâmpla în jurul lor și, *ipso facto*, nici ei nu reușeau să se conformeze necesităților realității. Ei aveau nevoie de un instrument intelectual care să ofere unitate viziunii, scopurilor și metodelor lor. Și deși Marx vorbea despre depășirea filosofiei și nu își considera propria teorie asupra istoriei ca fiind un sistem filosofic, este evident că tocmai asta a devenit și, mai mult, este deopotrivă evident că îi datorează foarte mult unei transformări a hegelianismului.

Totuși, cel mai important contact personal pe care l-a avut Marx la Paris a fost întâlnirea cu Engels care a venit din Anglia în 1844. E adevărat că cei doi se mai întâlniseră o dată cu doi ani înainte, dar începuturile prieteniei și colaborării lor datează din 1844.

Friedrich Engels (1820-1895) este fiul unui bogat industriaș, iar el a început să lucreze la firma tatălui său încă din tinerețe. În timp ce își îndeplinea serviciul militar la Berlin în 1841 s-a alăturat cercului lui Bruno Bauer și a adoptat filosofia hegeliană. Cu toate acestea, scrierile lui Feuerbach l-au făcut să abandoneze idealismul în favoarea materialismului. În 1842 a plecat la Manchester cu scopul de a lucra pentru firma tatălui său și a început să se intereseze de lucrările primilor socialiști englezi. La Manchester a scris studiul său asupra claselor muncitoare din Anglia (*Die Lage der arbeitenden Klassen in England*) care a fost publicat în Germania în 1845. De asemenea el a scris pentru *Deutsch-französische Jahrbücher* lucrarea *Principiile unei critici a economiei naționale* (*Umrisse einer Kritik der Nationalökonomie*).

Un rezultat imediat al întâlnirii dintre Marx și Engels de la Paris a fost colaborarea lor la scrierea lucrării *Sfânta familie* (*Die heilige Familie*, 1845). Aceasta era îndreptată împotriva idealismului lui Bruno Bauer și a asociaților săi care păreau a susține că „critica" este o ființă transcendentă care s-a întrupat în „Sfânta familie", i.e. membrii

cercului lui Bauer. În opoziție cu accentuarea, de natură idealistă, a gândirii, și a conștiinței, Marx și Engels au susținut că formele Statului, legea, religia și moralitatea sunt determinate de etapele luptei de clasă.

La începutul anului 1845, Marx a fost exilat din Franța și a plecat la Bruxelles unde a compus unsprezece teze împotriva lui Feuerbach, ce se încheiau cu deja celebra afirmație că până acum filosofii au încercat doar să înțeleagă lumea în feluri diferite, pe când nevoia reală este de a o schimba. Odată cu alăturarea lui Engels, cei doi au colaborat la scrierea *Ideologiei germane* (*Die deutsche Ideologie*) care a rămas nepublicată până în 1932. Această lucrare este o critică a filosofiei germane contemporane, așa cum este ea reprezentată de Feuerbach, Bauer, Stirner și socialiștii germani, și este importantă deoarece enunță principiile concepției materialiste ale istoriei. Realitatea istorică fundamentală este omul social și activitatea lui în natură. Acest material sau activitate sensibilă este viața fundamentală a omului, și viața este cea care determină conștiința și nu invers, așa cum credeau idealiștii. Cu alte cuvinte, factorul determinant în istorie este procesul producției materiale sau economice. Și formarea claselor sociale, lupta dintre clase și, indirect, formele vieții politice, ale dreptului, și ale eticii sunt toate determinate de către diferite modalități succesive de producție. Mai mult, întregul proces istoric evoluează dialectic către revoluția proletară și comunism, și nu către cunoașterea de sine a Spiritului absolut sau altă astfel de iluzie filosofică.

În 1847 Marx publică în limba franceză *Mizeria filosofiei* (*Misère de la philosophie*), o replică la *Filosofia mizeriei* (*Philosophie de la misère*) a lui Proudhon. În această carte el atacă noțiunea de categorii fixe, adevăruri eterne și legi naturale care sunt, în opinia lui, o caracteristică a economiei burgheze. De exemplu, după ce descrie mizeria ca furt, Proudhon continuă prin a schița un sistem socialist care va purifica proprietatea de această caracteristică. Iar aceasta arată că Proudhon consideră instituția proprietății private ca pe o valoare eternă sau naturală și ca pe o categorie economică fixă. Dar nu există astfel de valori sau categorii. Și nici nu există vreo filosofie care să poată fi elaborată *a priori* și apoi aplicată înțelegerii istoriei și a societății. Nu poate exista decât o cunoaștere critică bazată pe analiza situațiilor istorice concrete. În viziunea lui Marx, dialectica nu este o lege a gândirii care este exprimată în realitate: este imanentă procesului actual al realității și este reflectată în gândire când mintea analizează corect situațiile concrete.

Cu toate acestea, Marx, fidel ideii lui de unitate între gândire și acțiune, nu era deloc mulțumit de faptul că trebuie să critice neajunsurile ideologilor germani, ca Bauer și Feuerbach și pe cele ale socialiștilor francezi, ca Proudhon. El s-a alăturat Ligii Comuniste și, în 1847, i s-a cerut, împreună cu Engels, să rezume principiile și scopurile acesteia. Acesta a fost celebrul *Manifest al Partidului Comunist* care a apărut

la Londra la începutul anului 1848, cu puțin timp înaintea începerii revoluțiilor și insurecțiilor care au avut loc în Europa în cursul acelui an. Când etapa activă a mișcării revoluționare a început în Germania, Marx și Engels s-au întors pe pământul lor natal. Dar după eșecul revoluției, Marx, care fusese judecat și achitat, s-a retras la Paris, numai pentru a fi exilat din Franța pentru a doua oară în 1849. S-a dus la Londra unde a rămas până la sfârșitul vieții fiind ajutat financiar de prietenul său, Engels.

În 1859 Marx a publicat la Berlin *Contribuții la critica economiei politice* (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*) care este importantă, așa cum este și *Manifestul*, datorită enunțării concepției materialiste a istoriei. Și, luptând din nou pentru unificarea teoriei cu acțiunea, a fondat în 1864 Asociația internațională a muncitorilor, cunoscută uzual ca Prima Internațională. Însă, viața acesteia a fost plină de probleme. De exemplu, Marx și prietenii săi considerau că pentru ca proletariatul să poată fi condus cu succes către victorie autoritatea trebuia să fie centralizată în mâinile unui comitet, pe când alții, printre care și Bakunin, anarhistul, au refuzat dictatura unui comitet central. Mai mult, Marx a ajuns foarte rapid să se certe cu grupurile socialiste germane și franceze. După congresul de la Haga din 1872, la insistențele lui Marx, comitetul central a fost mutat la New York. Iar Prima Internațională nu a mai supraviețuit mult după aceea.

Primul volum al faimoasei lucrări a lui Marx, *Capitalul* (*Das Kapital*), a apărut la Hamburg în 1867. Dar autorul nu a mai putut continua publicarea lucrării. El a murit în martie 1883, iar volumele doi și trei au fost publicate postum de Engels în 1885 și respectiv 1894. Alte manuscrise au fost publicate în mai multe părți de K. Kautsky între 1905 și 1910. În cadrul *Capitalului* Marx susține că sistemul burghez sau capitalist presupune, în chip necesar, un antagonism al claselor. Căci valoarea unei comunități este munca cristalizată. Adică, valoarea ei este munca depusă în cadrul ei. Dar capitalistul își însușește o parte a acestei valori, plătindu-i muncitorului un salariu care este mult mai mic decât valoarea bunului produs. Astfel, el îl escrochează sau îl exploatează pe muncitor. Iar această exploatare nu poate fi depășită decât prin abolirea sistemului capitalist. Marx se referă, desigur, la abuzurile contemporane lui de la nivelul sistemului economic, e.g. menținerea salariilor la pragul minim. Dar exploatarea nu trebuie înțeleasă numai în acest sens. Căci dacă această teorie a valorii bazate pe muncă este acceptată, decurge cu necesitate că însuși sistemul capitalist presupune escrocarea și exploatarea muncitorului. Iar plata unor salarii mai mari nu ar modifica acest fapt.

În 1878, Engels a publicat o lucrare, ce este uzual cunoscută sub numele *Anti-Dühring*, compusă din câteva articole pe care el le scrisese împotriva pe atunci influentului socialist german Eugen Dühring. Unul dintre capitole era scris de

Marx. Engels era de asemenea preocupat de terminarea lucrării *Dialectica naturii* (*Dialektik der Natur*). Dar era mult prea ocupat cu publicarea ultimelor două volume ale *Capitalului* lui Marx și cu eforturile de a resuscita Internaționala pentru a putea duce acest plan la capăt. Și aceasta nu a fost publicată până în 1925, când a apărut la Moscova. Lui Engels îi lipsea pregătirea filosofică a prietenului său, dar avea interese vaste, și el mai degrabă decât Marx este cel care a aplicat materialismul dialectic filosofiei naturii. Rezultatul, însă nu a fost atât de reușit încât să îi sporească reputația de filosof printre cei ce nu îi acceptau lucrările ca parte a crezului lor.

În ceea ce privește celelalte opere ale lui Engels mai merită menționate *Originea familiei, a proprietății private și a statului* (*Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, 1884) și *Ludwig Feuerbach și sfârșitul filosofiei clasice germane* (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*). În prima dintre acestea, Engels încearcă să derive originea diviziunii pe clase și a statului din instituția proprietății private. A doua lucrare, apărută în 1888, este formată dintr-o serie de articole. Engels a murit de cancer în august 1895.

3. Faptul că Hegel înțelegea Conceptul (*der Begriff*) sau Ideea logică ca pe o realitate subzistentă care se concretizează sau se înstrăinează de sine în natură este o problemă discutabilă. Dar atât Marx cât și Engels l-au înțeles în această manieră, i.e. susținând că *Logosul* este realitatea fundamentală care se exprimă pe sine în opusul ei, adică în natura inconștientă, și care apoi se reîntoarce la sine ca Spirit, actualizându-și astfel propria esență ori definiție. Deci, Marx, în prefața celei de-a doua ediții germane a *Capitalului* spune că „pentru Hegel, procesul gîndirii, pe care sub denumirea de idee, el îl transformă chiar într-un subiect de sine stătător, este demiurgul realului, care nu constituie decît forma de manifestare exterioară a acestuia."[1] Și în cartea sa despre Feuerbach, Engels afirmă că „la Hegel, dialectica autodezvoltarea conceptului. Conceptul absolut nu numai că există – nu se știe unde – din eternitate, dar este, totodată, și sufletul viu propriu-zis al întregii lumi vizibile. [...] apoi «se exteriorizează», transformîndu-se în natură, unde străbate fără conștiință de sine, ca necesitate naturală, o nouă dezvoltare și, în cele din urmă ajunge din nou, în om la conștiința de sine."[2]

Fiind împotriva acestui idealism metafizic, Marx și Engels au adoptat teza lui Feuerbach conform căreia realitatea fundamentală este natura. De aceea Engels

---

[1] *Das Kapital*, I, p. XVII (Hamburg, 1922); *Capital*, II, p. 873 (Londra, Everyman). [*Opere*, Ed. Politică, vol. XXIII, 1966, p. 27]

[2] *Ludwig Feuerbach*, p. 44 (Stuttgart, 1888); *Ludwig Feuerbach*, editată de C. P. Dutt cu o introducere de L. Rudas, p. 53 (Londra, fără dată). [*Opere*, Ed. Politică, vol. XXI, 1965, p. 291]

vorbește despre efectul eliberator al *Esenței creștinismului*, care a redat materialismului importanța pe care o merită. „Natura există independent de orice filozofie; ea este baza din care am apărut noi, oamenii, de asemenea produse ale naturii; în afară de natură și de oameni nu există nimic, iar ființele superioare, creeate de imaginația noastră religioasă, nu sînt decît reflectarea fantezistă a proprie noastre ființe. [...] Entuziasmul era general: dintr-o dată am devenit cu toții feuerbachieni. Cu cît entuziasm a salutat Marx noua concepție și cît de mult a fost influențat de ea, în pofida rezervelor sale critice, se poate vedea din «Sfînta Familie»."[1]

În acest pasaj, Engels vorbește despre re-instaurarea materialismului. Și atât Marx, cât și Engels erau, desigur, materialiști. Dar, evident, aceasta nu înseamnă că ei au negat realitatea minții sau că ei au identificat într-o manieră crudă procesul gândirii cu procesele materiale. Pentru ei, materialismul însemna, în primul rând, negarea faptului că există vreo Minte sau Idee care să fie anterioară naturii și care să se exprime pe sine în natură. Desigur, aceasta nu este același lucru cu a nega faptul că ființele umane posedă minți. În *Dialectica naturii*, Engels vorbește despre legea transformării cantității în calitate, și *viceversa*, ca fiind legea în virtutea căreia au loc schimbările în natură.[2] O astfel de transformare are loc atunci când o serie de schimbări cantitative este urmată de o schimbare bruscă, calitativă. Prin urmare, atunci când materia a atins un anume punct limită de complexitate în organizare, mintea apare ca un factor calitativ nou.

Desigur, problema puterii minții este oarecum neglijată de către Marx și Engels. În prefața *Contribuțiilor la critica economiei politice*, Marx face celebra afirmație că „nu conștiința oamenilor le determină existența, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința."[3] Și Engels spune că „am considerat din nou, în mod materialist, conceptele din mintea noastră ca imagini ale lucrurilor reale, în loc să considerăm lucrurile reale ca imagini ale cutărei sau cutărei trepte a conceptului absolut."[4] Iar aceste pasaje par să sugereze că gândirea umană nu este altceva decât o copie sau

---

[1] *Ludwig Feuerbach*, p. 12-13 (p. 28). [trad rom., p. 272] Atunci când mă refer de mai multe ori la o traducere a unei lucrări, de fiecare dată, mai puțin prima dată, indic pagina din traducere între paranteze, fără a-i mai repeta titlul.

[2] Este adevărat că în *Știința logicii*, Hegel trece de la categoria cantității la cea a calității, dar când tratează problema măsurii, vorbește despre anumite puncte nodale în care o serie de variații cantitative sunt urmate de o schimbare calitativă, un salt. Aceasta la rândul ei este urmată de o altă serie de variații cantitative până când se ajunge la un nou punct nodal.

[3] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. XI (Stuttgart, 1879); *Marx-Engels: Selected Works*, I, p. 363 (Londra, 1958). [*Opere*, vol. XIII, 1962, p. 9]

[4] *Ludwig Feuerbach*, p. 45 (p. 54). [trad rom., p. 291]

o reflecție a condițiilor materiale economice sau a procesului naturii. Cu alte cuvinte, ei doresc să sugereze caracterul pasiv al minții umane. Dar deja am văzut că în tezele sale către Feuerbach, Marx afirmă că, pe când filosofii au încercat doar să înțeleagă lumea, datoria omului este de a încerca să o schimbe. Prin urmare, nu este deloc surprinzător că în primul volum al *Capitalului* muncitorul este comparat cu păianjenul și cu albina și că se afirmă că până și cel mai prost constructor este superior celei mai bune albine deoarece el poate concepe produsul muncii sale înainte ca aceasta măcar să înceapă, pe când nici o albină nu este capabilă de așa ceva. În muncitor există voința orientată spre un scop și care se exteriorizează.[1] Într-adevăr, dacă Marx și Engels doresc să susțină, așa cum de altfel o și fac, nevoia activității revoluționare pentru a analiza corect situațiile și pentru a acționa corespunzător, este evident că ei nu pot să susțină, în același timp, că mintea nu este altceva decât vreun fel de bazin pe suprafața căruia sunt oglindite pasiv procesele naturale și condițiile economice. Atunci când sunt preocupați de rezolvarea problemelor filosofiei lui Hegel, i.e. când înlocuiesc *idealismul cu materialismul*, ei obișnuiesc să accentueze ideea conform căreia conceptele umane sau procesele mentale ar fi doar copii. Însă, când discută despre nevoia unei revoluții sociale și despre pregătirea ei, este evident că trebuie să atribuie minții și voinței umane un rol activ. Este posibil ca pretențiile lor să nu fie întotdeauna consistente, dar materialismul lor este pur și simplu o afirmare a priorității materiei, și nu o negare a realității minții.

4. Deși, în orice caz, Marx și Engels au considerat materialismul lor drept un răspuns la idealismul lui Hegel, ei, cu siguranță, nu s-au considerat a fi simpli oponenți ai lui Hegel. Căci ei au recunoscut că îi sunt *îndatorați pentru* ideea de proces dialectic a realității, adică un proces format din negare urmată de negarea negării, care este, de asemenea, o afirmație la un nivel superior. O altă modalitate de a exprima același lucru este aceea de a spune că procesul sau dezvoltarea ia forma contradicției unei situații existente sau stări de fapt, urmată de contradicția contradicției, această contradicție fiind o depășire a celei dintâi. Nu este atât de mult o problemă de teză, antiteză și sinteză, cât de negare și negarea ei, deși a doua negare poate fi privită drept o „sinteză", în măsura care este o tranziție spre o etapă superioară în procesul dialectic.

Această idee de dezvoltare ca proces dialectic este esențială pentru gândirea lui Marx și Engels. Evident, un om poate accepta teza primatului materiei asupra spiritului și o anumită formă a ceea ce azi poartă numele de evoluție emergentă, fără să fie prin consecință logică un marxist. Materialismul lui Marx și Engels este materialism

---

[1] *Das Kapital*, I, p. 140 (I, p. 169-170).

dialectic, pentru a folosi termenul descriptiv care se folosește în general azi, chiar dacă Marx însuși nu l-a folosit.

Marx și Engels au depus cu adevărat mari eforturi pentru a face distincția dintre concepția lor asupra dialecticii și cea a lui Hegel. În accepțiunea lor, Hegel, văzând că gândirea se mișcă dialectic, a esențializat acest proces ca procesul Gândirii absolute, dezvoltarea de sine a Ideii. Astfel mișcarea dialecticii în lume și în istoria omenirii a fost privită de Hegel ca reflecția sau expresia fenomenală a mișcării Gândirii. Oricum, pentru Marx și Engels mișcarea dialectică se găsește în primul rând în realitate, adică în natură și în istorie. Mișcarea dialectică a gândirii umane este pur și simplu o reflecție a procesului dialectic al realității. Și această răsturnare a relației dintre gândire și realitate a fost pentru ei o parte esențială a încercării de rezolvare a dificultăților din sistemul hegelian. În același timp, Marx și Engels nu au făcut nici un secret din faptul că ideea dialecticii a provenit de la Hegel. Așadar, ei au considerat materialismul lor ca fiind, în esență, un materialism posthegelian, și nu o simplă întoarcere la un tip mai vechi de teorie materialistă.

Însă, deși Marx îl aprobă pe Feuerbach afirmând întâietatea materiei asupra minții, el nu este interesat de natură ca atare, separată de om. El pare câteodată să sugereze că natura nu există decât pentru om. Dar de aici nu trebuie înțeles că natura are realitate ontologică doar ca obiect al conștiinței. Ar fi absurd să îl interpretăm pe Marx ca fiind idealist. Ceea ce vrea el să spună este că natura există prima oară pentru om, atunci când omul se desprinde de ea, deși în același timp descoperă o relație între el și natură. Un animal este un produs natural, și îl vedem ca înrudit cu natura. Dar un animal nu este conștient de astfel de relații: ele nu există „pentru el". Prin urmare, nu se poate spune despre natură că ar exista „pentru animal". Odată cu apariția conștiinței, însă, și a relației subiect-obiect, natura începe să existe pentru om. Pentru a fi om, omul trebuie să se obiectiveze pe sine. Și nu poate face asta decât desprinzându-se de natură.

Dar omul este orientat către natură în sensul că are nevoi ce pot fi satisfăcute numai prin obiecte diferite de sine. Iar natura este orientată către om în sensul că este mijlocul de satisfacere al acestor nevoi. Mai mult decât atât, satisfacerea acestor nevoi ale omului presupune activitate sau muncă din partea acestuia. Și, într-un anumit sens, satisfacerea spontană a unei nevoi fizice fundamentale prin însușirea unui obiect deja existent este muncă. Dar nu este propriu-zis muncă sau activitate umană, nici măcar dacă se consideră gestul fizic pur și simplu. Un om poate, de exemplu, să se aplece și să bea dintr-un izvor pentru a-și potoli setea. Dar așa fac și majoritatea animalelor. Munca devine specific umană în momentul în care omul transformă, în chip conștient, un obiect natural pentru a-și satisface nevoile, și când se folosește de diferite mijloace sau instrumente pentru a face asta. Cu alte cuvinte,

forma fundamentală de muncă umană și relația fundamentală a omului cu natura este activitatea lui productivă, producerea lui conștientă de mijloace pentru a-și satisface nevoile. Omul este fundamental omul economic, dar asta nu înseamnă că nu poate fi și altceva în afară de om economic.

Cu toate acestea, omul nu se poate obiectiva și, *ipso facto*, nu poate deveni om decât dacă este obiect pentru un altul. Altfel spus, omul este o ființă socială: relația cu semenii săi este esențială pentru calitatea lui de om. Și forma de bază a societății este familia. Deci, putem spune că realitatea fundamentală pentru Marx este omul productiv ce stă într-o dublă relație, pe de-o parte cu natura, iar pe de alta cu celelalte ființe umane. Sau, deoarece termenul „om productiv" sugerează deja o relație cu natura, putem spune că realitatea fundamentală pentru Marx este omul productiv în societate.

Prin urmare, pentru Marx omul este, funciar, o ființă activă, și nu o ființă contemplativă, această activitate fiind, în primul rând, materială, i.e. activitatea de producere. Și relațiile dintre om și natură nu sunt statice, ci dinamice. El folosește mijloace de producție pentru a-și satisface nevoile, și astfel alte nevoi apar, conducând la o nouă evoluție a mijloacelor de producție. Mai mult, fiecărei etape a evoluției mijloacelor de producție necesare satisfacerii nevoilor umane îi corespunde un anumit tip de relație socială între oameni. Iar interacțiunea dinamică dintre mijloacele sau forțele de producție și relațiile sociale dintre oameni reprezintă fundamentul istoriei. Vorbind despre nevoile fizice de bază ale omului, Marx afirmă că „primul act istoric este, așadar, producerea mijloacelor necesare pentru satisfacerea acestor nevoi."[1] Dar, așa cum am văzut, asta conduce la apariția unor nevoi noi, la o dezvoltare la nivelul mijloacelor de producție și la un nou tip de relații sociale. Prin urmare, așa-zisul prim fapt istoric conține în sine, în potență, întreaga istorie a omului. Iar această istorie este pentru Marx, ca să spunem așa, centrul dialecticii. Dar dialectica istoriei, așa cum apare în scrierile lui Marx, ar fi mai bine de prezentat în secțiunea următoare. Acum este suficient să remarcăm că teoria lui a istoriei este materialistă în sensul că factorul determinant în istorie este în opinia lui activitatea economică a omului, activitatea de producere în vederea satisfacerii nevoilor fizice umane.

Deja am precizat faptul că Engels a extins dialectica la natura însăși, astfel dezvoltând ceea ce ar putea fi numită o filosofie a naturii. Și au existat câteva controverse legate de compatibilitatea acestei extinderi cu atitudinea lui Marx. Desigur, dacă

---

[1] *Deutsche Ideologie*, W, III, p. 28; *The German Ideology*, p. 16 (Părțile I și III, traducere de W. Lough și C. P. Magill, Londra, 1942). În notele de subsol W referă la ediția operelor complete ale lui Marx și Engels publicată de Dietz Verlag, Berlin, 1957 și urm. [*Opere*, vol. III, 1958, p. 28]

admitem că Marx consideră că natura există pentru noi doar ca obiect al transformărilor cauzate de activitatea umană și că mișcarea dialectică este limitată la istorie, ceea ce ar presupune o relație dinamică între om și mediul său natural, extinderea dialecticii la natura în sine ar reprezenta nu doar o inovație, ci și o modificare în concepția marxistă a dialecticii. Ar putea exista o mișcare dialectică în dezvoltarea cunoașterii științifice a omului, dar această mișcare ar putea doar cu greu fi atribuită naturii în sine, separată de om. Nu este vorba doar despre faptul că Marx s-ar fi concentrat asupra istoriei umane excluzând, din rațiuni practice, o filosofie a naturii. Este vorba despre o excludere principială. Dar trebuie să ne reamintim că în marxism mișcarea dialectică a istoriei nu este manifestarea mișcării interioare a Gândirii absolute: este mișcarea realității înseși. Poate fi reprodusă la nivelul minții umane, însă la origine este mișcarea realității obiective. Deci, dacă nu încercăm să interpretăm pretențiile lui Marx ca fiind cele ale unui idealist, mie nu mi se pare că această poziție ar exclude în principiu noțiunea de dialectică a naturii. În plus, Marx știa că prietenul său lucrează la o dialectică a naturii și se pare că a aprobat acest demers, sau, în orice caz, nu l-a criticat. Deci, deși e discutabil dacă Engels s-a îndepărtat de filosofia lui Marx pentru a pune bazele unei versiuni mecaniciste a materialismului dialectic, în care mișcarea istoriei ar fi doar o simplă continuare a mișcării necesare a materiei ce se mișcă pe sine, nu vreau să spun că extinderea în sine a dialecticii naturii a fost exclusă de Marx. Având în vedere câteva din afirmațiile lui ar părea că ar trebui să o excludă, dar nicăieri nu pare să o fi făcut.

În orice caz, în ceea ce el numește „această recapitulare a cunoștințelor mele în domeniul matematicii și al științelor naturale"[1], pe Engels l-a uimit faptul că în natură nimic nu este fix și static, ci totul este în mișcare, în schimbare, evoluție. Și, așa cum ne spune el însuși, a fost în special impresionat de trei factori; primul, descoperirea celulei, prin a cărei multiplicare și diferențiere au evoluat plantele și animalele; al doilea, legea conservării energiei; si al treilea, teoria evoluției a lui Darwin. Reflectând asupra naturii așa cum era ea înfățișată de știința contemporană, Engels a ajuns la concluzia că „în natură, prin labirintul nenumăratelor transformări, își croiesc drum aceleași legi dialectice ale mișcării care guvernează și caracterul aparent întîmplător al evenimentelor."[2]

În *Dialectica naturii*[3], Engels identifică aceste legi ca fiind cele ale transformării cantitativului în calitativ, ale întrepătrunderii contrariilor si ale negării negației. Cele

---

[1] *Anti-Düring*, p. xv (Stuttgart, 1919), *Anti-Düring*, p. 17 (Londra, 1959, ediția a II-a). [*Opere*, vol. XX, 1964, p. 13]

[2] *Ibid.*

[3] *Dialektik der Natur*, p. 53 (Berlin, 1952); *Dialectics of Nature*, p. 83 (Londra, 1954). [*Opere*, vol. XX, 1964]

mai des citate exemple ale acestei din urmă legi, i.e. negarea negației, se găsesc în Anti-Düring. Engels vorbește, de pildă, despre sămânța de orz despre care se spune că s-ar nega când încolțește și când planta începe să crească. În continuare, planta produce o multitudine de semințe și astfel este la rândul ei negată. Prin urmare, drept „rezultat al acestei negări a negației avem din nou grăuntele inițial de orz, dar nu simplu, ci într-un număr de zece, douăzeci, treizeci de ori mai mare."[1] În mod similar, larva sau omida neagă oul din care iese, se transformă de-a lungul timpului în fluture și este la rândul ei negată atunci când moare.

Dacă termeni logici cum ar fi „negație" și „contradicție" sunt adecvați acestui context este, în cel mai bun caz, doar o problemă discutabilă. Dar nu trebuie să zăbovim mai mult asupra acestei probleme. Mai bine continuăm prin a remarca că Engels trage o concluzie interesantă privitoare la gândirea și cunoașterea umană din natura ariei duble de aplicare a dialecticii, mai exact natura și istoria omenirii.[2] În opinia lui, Hegel a făcut marea descoperire că lumea este un complex nu de lucruri definitivate, ci de procese. Și este deopotrivă adevărat atât pentru natură, cât și pentru istoria omenirii, că fiecare dintre ele este un proces sau un complex de procese. De aici decurge că cunoașterea umană, ca oglindă a acestei realități duale, este în sine un proces ce nu este și care nici nu poate deveni un sistem categorial fix și absolut. Hegel a remarcat că „adevărul se situa acum în însuși procesul cunoașterii, în îndelungata dezvoltare istorică a științei, care se ridică de la trepte inferioare la trepte tot mai înalte ale cunoașterii, fără să ajungă însă vreodată, prin descoperirea unui așa-zis adevăr absolut, la un punct de unde să nu mai poată merge înainte și unde nu i-ar rămîne altceva de făcut decît să contemple uimită cu brațele încrucișate adevărul absolut pe care l-a dobîndit."[3] Nu există și nici nu poate exista un sistem filosofic absolut care ar trebui doar învățat și acceptat. Așadar, dacă adevărul absolut este ceea ce filosofii au căutat întotdeauna, putem spune că odată cu Hegel filosofia s-a încheiat. În locul ei fiind așezată o cunoaștere științifică și progresivă a realității care să evolueze în chip dialectic și care este întotdeauna deschisă modificării și evoluției ulterioare.

Deci, asemeni lui Marx, Engels critică noțiunea „adevăruri eterne". Însă descoperă că este obligat să accepte că există anumite adevăruri de care nimeni nu se poate îndoi fără a fi considerat nebun; de exemplu, că „de două ori doi fac patru, că cele

---

1 *Anti-Dühring*, p. 138 (p. 187). [trad. rom., p. 133]

2 *Stricto sensu*, pentru Engels există trei arii de aplicare. „Dialectica nu este însă nimic altceva decît știința legilor generale ale mișcării și dezvoltării naturii, ale societății umane și ale gîndirii." *Anti-Dühring*, p. 144 (p. 193). [trad. rom., p. 138]

3 *Ludwig Feuerbach*, p. 4 (p. 21). [trad. rom., p. 267]

trei unghiuri ale unui triunghi sînt egale cu două unghiuri drepte, că Parisul se află în Franța, că fără hrană omul moare de foame etc."[1] Dar asemenea adevăruri, spune Engels, sunt trivialități, neinteresante. Și nimeni nu le-ar atribui titlul solemn „adevăruri absolute" decât dacă ar dori să deducă din existența lor că în domeniul istoriei omenirii domnește o lege morală eternă, o esență eternă a dreptății, etc. Dar tocmai o astfel de concluzie este greșit de tras. Tot așa cum ipotezele din fizică și biologie sunt oricând revizuibile și câteodată chiar supuse unor modificări revoluționare, tot așa este și moralitatea.

Din acest motiv, Marx și Engels nu și-au expus interpretarea lor a realității ca pe sistemul filosofic absolut și ultim. Este adevărat că l-au considerat mai degrabă știință decât filosofie speculativă. Iar asta înseamnă, desigur, că au considerat că înlocuiește orice interpretare anterioară, fie aceasta idealistă sau materialistă. Totodată, pentru ei știința era ceva ce nu putea atinge nicicând o formă fixă și definitivă. Dacă realitatea este un proces dialectic, așa este și gândirea umană, adică în măsura în care reflectă realitatea și nu se refugiază într-o lume iluzorie a adevărurilor eterne și a esențelor neschimbătoare.

Analizată în sine, această respingere a adevărurilor eterne, a punctelor de vedere fixe și a soluțiilor ultime sugerează că cel mai potrivit pentru Marx și Engels ar fi să păstreze o atitudine detașată față de filosofia lor. Dar ei nu au privit-o ca pe un simplu exercițiu teoretic de interpretare a lumii și a istoriei. Iar pe Hegel îl criticau tocmai datorită atitudinii lui detașate și teoretice. Dar implicațiile perspectivei lor asupra materialismului dialectic ca instrument practic sau armă este o problemă care trebuie lăsată deoparte pentru moment.

5. Așa cum am văzut, teoria marxistă a istoriei este materialistă în sensul că situația fundamentală este descrisă ca pe o relație între om, considerat ca ființă materială, și natură: omul care produce prin acțiunile sale fizice mijloacele de satisfacere ale nevoilor sale de bază. Dar trebuie să atragem atenția asupra faptului că materialismul istoric înseamnă mai mult decât atât. Înseamnă în plus că activitatea productivă a omului determină, fie direct, fie indirect, viața sa politică, legile sale, moralitatea, religia, arta și filosofia lui. În acest context materialismul nu implică, așa cum am remarcat deja, negarea realității minții și a conștiinței. Și nu implică nici negarea completă a valorii activităților culturale ce țin de minte. Dar presupune că suprastructura culturală depinde, și este, într-un fel, determinată de substructura economică.

Marx distinge două elemente în substructura economică, forțele materiale de producție și relațiile de producție, al doilea element depinzând de primul. „În producția

---

[1] *Anti-Dühring*, p. 81 (p. 122). [trad. rom., p. 86]

socială a vieții lor, oamenii intră în relații determinate, necesare, independente de voința lor – relații de producție (*Produktionsverhältnisse*) –, care corespund unei trepte de dezvoltare determinate a forțelor lor de producție materiale (*Produktivkräfte*). Totalitatea acestor relații de producție constituie structura economică a societății."[1] În acest pasaj structura economică a societății este, într-adevăr, identificată cu totalitatea relațiilor sale de producție. Dar deoarece i) despre aceste relații se spune că corespund unui anume stadiu al evoluției forțelor de producție în societatea în cauză, și ii) apariția conflictelor între forțele de producție și relațiile de producție dintr-o anume societate este o caracteristică esențială a imaginii lui Marx asupra istoriei omenirii, este evident că trebuie să distingem două elemente fundamentale în structura economică a societății, structură ce este descrisă de Marx și ca o modalitate de producție (*Produktionsweise*).

Termenul „forțe materiale de producție" (sau „puteri materiale de producție") acoperă, firește, toate lucrurile materiale care sunt folosite de către om ca instrumente artificiale în activitatea sa de producție, adică în satisfacerea nevoilor sale fizice, de la instrumentele primitive din cremene până la cele mai complicate mașinării moderne. Sunt incluse, de asemenea, și forțele naturale în măsura în care sunt folosite de către om în procesul producției. Și se pare că termenul poate să se refere, totodată, la toate lucrurile ce sunt necesare activității de producție, chiar dacă ele nu intervin în chip direct în ea[2].

Dar, dacă termenul este aplicat exclusiv lucrurilor distincte de om, omul este evident presupus. Marx are tendința de a vorbi despre forțele de producție ca și cum ele ar fi responsabile de mai multe acțiuni, dar Marx este suficient de inteligent încât să nu creadă că aceste forțe se dezvoltă de unele singure fără intervenția nici unui agent uman. „Prima premisă a oricărei istorii omenești este în mod firesc existența indivizilor umani vii."[3] Iar în *Manifestul Partidului Comunist* vorbește despre burghezia ce a revoluționat instrumentele de producție și, *ipso facto*, relațiile de producție. Și totuși, în *Ideologia germană* el remarcă că producția vieții, fie că e vorba despre viața ta, prin muncă, sau a altuia, prin procreare, implică întotdeauna o relație socială, în sensul colaborării a mai mulți indivizi. Iar după ce constată că de aici decurge că fiecare mod de producție este inexorabil legat de un anume mod de colaborare, el afirmă că acest mod de colaborare este la rândul lui o „forță de producție".[4] Marx vrea să spună,

---

[1] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. x (I, p. 363). [trad. rom., p. 8]
[2] Cf. *Das Kapital*, I, p. 143 (I, p. 172-173).
[3] *Deutsche Ideologie*, *W*, III, p. 20 (p. 7). [trad. rom., p. 20]
[4] *Ibid.*, p. 30 (p. 18). [trad. rom., p. 30]

desigur, că relația socială dintre oamenii angajați în procesul de producție poate la fel de bine să acționeze și ea asupra nevoilor oamenilor și asupra forțelor de producție. Dar dacă modalitatea de colaborare în procesul producției poate fi numită forță de producție, atunci, de exemplu, pare să nu existe nici o piedică în a considera și proletariatul o forță de producție, chiar dacă Marx folosește în general termenul numai pentru instrumente și mijloace de producție și nu pentru omul însuși[1]. În orice caz, este general cunoscută dificultatea de a găsi un înțeles precis și universal în modul în care folosește astfel de termeni.

Termenul „relații de producție" înseamnă, mai presus de toate, relații de proprietate. Într-adevăr, în *Contribuții la critica economiei politice* ni se spune că „relații de proprietate" (*Eigentumsverhältnisse*) este pur și simplu o expresie juridică pentru „relații de producție".[2] Totuși, în general, sintagma „relații de producție" se referă la relațiile sociale dintre oamenii angrenați în procesul de producție. Așa cum am văzut aceste relații depind de nivelul de dezvoltare al forțelor de producție. Și cele două luate împreună constituie substructura economică.

Despre această substructură economică se afirmă că condiționează suprastructura. „Modul de producție al vieții materiale determină în genere procesul vieții sociale, politice și spirituale (*geistigen*). Nu conștiința oamenilor le determină existența, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința."[3] Evident, afirmația că substructura economică „condiționează" (*bedingt*) suprastructura este ambiguă. Afirmația nu este deloc surprinzătoare dacă este înțeleasă în sens larg. Devine interesantă proporțional cu cât sensul lui „condiționează" se apropie de sensul lui „determină". Și este adevărat că nu de puține ori a fost înțeleasă în acest sens tare. Prin urmare, de multe ori s-a pretins, de exemplu, că ierarhia cerească (de la Dumnezeu până la cetele de îngeri și la sfinți) realizată în teologia medievală a fost doar o reflecție ideologică a structurii medievale feudale, care a fost la rândul ei determinată de factori economici. Similar, ridicarea burgheziei și instaurarea modalităților capitaliste de producție au fot reflectate în trecerea de la catolicism la protestantism. Conform lui Engels doctrina calvinistă a predestinării a reflectat presupusul fapt economic că în competiția comercială succesul sau eșecul nu depinde de merite personale, ci de puteri economice incomprehensibile și de necontrolat. Și tot Engels este cel care a protestat că doctrina lui Marx și a lui a fost prost înțeleasă. Ei nu au vrut niciodată să

---

[1] În *Mizeria filosofiei* Marx spune explicit că proletariatul revoluționar este cea mai măreață dintre toate forțele de producție. Vezi *infra*, p. 328.

[2] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. x (I, p. 363). [trad. rom., p. 9]

[3] *Ibid.*, p. xi (I, p. 363). [trad. rom., p. 8-9]

spună că ideile omului nu sunt altceva decât reflecții pale ale condițiilor economice, în sensul că relația de dependență este exclusiv unilaterală. Ideile (sau mai bine zis, oamenii inspirați de idei) pot modifica substructura care i-a condiționat.

După părerea mea, esența problemei rezidă în faptul că răsturnând concepția idealistă a istoriei, Marx și Engels au accentuat, nu în chip nenatural, influența determinantă a substructurii economice. Dar, odată ce au expus viziunea lor asupra lumii în termeni care au sugerat că pentru ei lumea conștiinței și a ideilor este determinată exclusiv de modalitățile economice de producție ei s-au văzut obligați să slăbească pretențiile simpliste ale acestei viziuni. Structurile politice și legale sunt mai direct determinate de substructura economică decât sunt suprastructurile ideologice ca religia și filosofia. Și ideile umane, deși condiționate de condiții economice, pot reacționa asupra acestor condiții. De fapt, ei trebuiau să îngăduie astfel de reacțiuni dacă doreau să permită activitatea revoluționară.

Să trecem la un aspect mai dinamic al istoriei. Conform lui Marx „pe o anume treaptă a dezvoltării lor, forțele de producție materiale ale societății intră în contradicție [*Widerspruch*] cu relațiile de producție existente."[1] Cu alte cuvinte, când într-o anumită epocă socială forțele de producție au atins un asemenea nivel de dezvoltare astfel încât actualele relații de producție, în special relațiile de proprietate, au devenit un obstacol în continuarea dezvoltării forțelor de producție, apare o contradicție în cadrul structurii economice a societății, și are loc o revoluție, un salt calitativ către o nouă structură economică, o nouă epocă socială. Iar această schimbare la nivelul substructurii este acompaniată de schimbări la nivelul suprastructurii. Conștiința politică, juridică, religioasă, artistică și filosofică a omului trece printr-o revoluție ce depinde de și este subsidiară revoluției din sfera economicului.

Marx insistă asupra faptului că o astfel de revoluție, trecerea la o nouă epocă socială, nu are loc până când i) forțele de producție nu ating pragul maxim de dezvoltare compatibil cu relațiile de producție deja existente și ii) condițiile materiale necesare existenței noii forme sociale nu sunt deja prezente în vechea societate. Căci de-abia aceasta este starea de fapt ce conține o contradicție, și anume aceea dintre forțele de producție și relațiile sociale existente. Schimbarea calitativă în structura economică a societății, sau a modalității de producție, nu survine până când o contradicție nu se maturizează în cadrul vechii societăți printr-o serie de schimbări cantitative.

Dacă prezentăm această teorie așa cum am făcut-o mai sus se poate înțelege că ea ar fi pur și simplu o teorie tehnologică și mecanică. Adică, se poate înțelege că,

---

[1] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. xi (I, p. 363). [trad. rom., p. 9]

pe de-o parte, revoluția socială, trecerea de la o epocă socială la alta, are loc în chip inevitabil și mecanic, și, pe de altă parte, că conștientizarea de către om a necesității schimbării și activitatea lui revoluționară nu reprezintă altceva decât epifenomene care nu exercită nicio influență reală asupra cauzelor evenimentelor. Dar deși această interpretare nu contrazice doctrina generală conform căreia condițiile materiale de viață determină conștiința și nu invers, numai cu greu s-ar putea spune că nu contrazice faptul că Marx insistă de nenumărate ori pe importanța unității dintre teorie și practică și pe necesitatea pregătirii active a proletariatului în vederea răsturnării revoluționare a economiei capitaliste. Prin urmare, deși Marx câteodată pare să sugereze că forțele materiale de producție sunt agentul revoluționar autentic, trebuie să introducem ideea de luptă de clasă și de activitate umană.

Pentru Marx și Engels la începutul istoriei exista o formă de comunism primitiv în care pământul era deținut și cultivat de către trib în comun și în care nu exista nici o diviziune pe clase. Însă, la scurtă vreme după introducerea proprietății private a avut loc o diviziune a societății pe clase economice. Marx este conștient, desigur, că distincțiile sociale în societățile civilizate urmează scheme mai mult sau mai puțin complicate. Dar tendința lui generală este de a simplifica situația considerând că distincția fundamentală este cea dintre asupritori și asupriți, dintre exploatatori și exploatați. Deci, în toate societățile care presupun instituția proprietății private există un antagonism între clase, un antagonism câteodată latent, câteodată activ. Iar „istoria tuturor societăților de pînă azi este istoria luptei de clasă."[1] Statul devine organul sau instrumentul clasei dominante. La fel și legea. De asemenea, clasa dominantă încearcă să își impună propriile concepții morale. Deci, în dialectica marxistă a istoriei conceptul de „clasă" înlocuiește conceptul de „Stat național" al lui Hegel, iar lupta de clasă înlocuiește războaiele naționale.[2]

Această luptă de clasă devine extrem de importantă atunci când într-o anume epocă socială forțele de producție au evoluat într-o asemenea măsură încât relațiile sociale existente, relațiile de proprietate în mod special, devin un obstacol. Căci clasa până atunci dominantă (mai puțin cele câteva dezertări individuale) se zbate să păstreze relațiile de producție existente, în timp ce în interesul clasei ce este în ascensiune este să înlăture aceste relații. Și când contradicția dintre forțele de producție și

---

[1] *Manifest der kommunistischen Partei*, W, IV, p. 462; *Communist Manifesto*, p. 125 (editată de H. J. Laski, Londra, 1948). Evident, este vorba despre întreaga istorie cunoscută ce a urmat comunismului primitiv. [*Opere*, vol. IV, 1958, p. 466]

[2] Cu alte cuvinte, lupta de clasă este considerată fundamentală, iar războaiele naționale sunt interpretate în termeni economici.

relațiile de producție a fost înțeleasă de către clasa în ascensiune, al cărui interes este de a înlătura ordinea socială existentă și învechită, are loc revoluția. Iar apoi, noua clasă dominantă, la rândul ei, va folosi Statul și legea ca pe instrumentele ei. Acest proces continuă inevitabil până la abolirea proprietății private și, *ipso facto*, până la dispariția divizării societății în clase antagonice.

În prefața lucrării *Contribuții la critica economiei politice* Marx observă că în linii mari putem distinge între patru epoci sociale progresive care formează împreună preistoria (*die Vorgeschichte*) omenirii. Prima, cea asiatică, numită de Engels organizarea de *gintă*, este epoca comunismului primitiv. Așa cum am văzut aceasta era caracterizată prin deținerea și lucrarea în comun a pământului și prin lipsa proprietății private. Dar, odată cu instituirea proprietății private, asociată de Engels cu trecerea de la matriarhat la patriarhat și cu îmbunătățirea mijloacelor de producție, acumularea avuției private a devenit posibilă. Un om, de exemplu, putea produce mai mult decât îi era necesar pentru satisfacerea propriilor nevoi. Astfel a apărut o împărțire între bogați și săraci, și a fost necesară o nouă formă de organizare economică. Dacă ne întrebăm care a fost forța productivă nouă responsabilă de această tranziție, se menționează câte ceva despre fier, deși această problemă nu este discutată în amănunt. În orice caz, creșterea proprietății private și a avuției a făcut necesar pentru bogătașii în devenire să aibă forță de muncă la dispoziția lor. Dar, deoarece în comunismul primitiv nu exista forță de muncă liberă disponibilă, a trebuit să îi folosească pe prizonierii de război ca sclavi.

Trecem astfel la perioada veche sau antică, caracterizată prin sclavie și prin antagonismul de clasă dintre oamenii liberi și sclavi. Având ca fundament această structură economică, reprezentată, de pildă, de Grecia și Roma, au apărut instituțiile legale și politice corespunzătore și splendida suprastructură ideologică a lumii clasice.

Deși Marx și Engels menționează diferiți factori istorici care au contribuit la trecerea de la epoca antică la cea feudală, care a atins apogeul în Evul Mediu, nu este oferită nici o explicație convingătoare despre forța sau forțele de producție care au fost responsabile de această schimbare. Cu toate acestea, ea a avut loc, iar economia feudală s-a reflectat în instituțiile politice și legale ale timpului, ca și, mai degrabă indirect, în religia și filosofia medievală.

De-a lungul perioadei medievale s-a dezvoltat treptat o clasă de mijloc sau burghezia. Dar înclinațiile acesteia către acumularea avuției erau limitate de factori ca restricțiile feudale și regulamentele breslelor, ca și de lipsa forței de muncă libere disponibile. Odată cu descoperirea Americii, însă, și cu deschiderea piețelor în diferite părți ale lumii, comerțul, navigația și industria au primit un imbold puternic. Noi surse de avuție au devenit disponibile, și la sfârșitul Evului Mediu deținerea pământului de

către nobili și alți factori au contribuit la formarea unei clase de oameni nevoiași pregătiți pentru a fi angajați și exploatați. Era vremea pentru o schimbare, iar sistemul de breaslă a fost înlăturat de noua clasă de mijloc pentru a fi înlocuit cu forma timpurie a societății capitaliste. În final, aburul și mașinile au revoluționat industria; piața mondială s-a deschis; mijloacele de comunicare s-au dezvoltat remarcabil; iar burghezia a triumfat asupra claselor ce supraviețuiseră sfârșitului Evului Mediu.

În societatea feudală, așa cum și Marx este conștient, modul de organizare este mult prea complex pentru a permite reducerea lui la un simplu antagonism de clasă, ca acela dintre nobili și șerbi. Dar în societatea capitalistă, căreia el îi dedică în chip firesc cea mai multă atenție, putem vedea, spune Marx, o tot mai mare simplificare. Deoarece a existat o tendință de a concentra capitalul în din ce în ce mai puține mâini, în mari organizații cu un caracter mai mult sau mai puțin internațional sau cosmopolit. În același timp, mulți dintre micii capitaliști au căzut în structurile proletariatului[1], ce la rândul lui a tins spre dobândirea unui caracter internațional. Prin urmare, ni se înfățișează două clase proeminente, exploatatorii și asupriții. Termenul „exploatare" sugerează, desigur, impunerea multor ore de muncă pentru salarii care cu greu îți pot asigura achiziționarea hranei necesare supraviețuirii. Dar deși Marx critică aspru abuzurile etapelor de început ale revoluției industriale, sensul primar al termenului este pentru el unul tehnic, și nu emoțional. Așa cum am văzut, conform doctrinei expuse în *Capital* întreaga valoare a unui bun este, astfel, muncă cristalizată; se datorește muncii depuse în producerea lui. Așadar, sistemul salarial este în mod necesar o formă de exploatare indiferent de valoarea salariului. Căci, în toate cazurile, capitalistul fură de la muncitor. Faptul că un anume capitalist este un om „uman" care face tot posibilul să îmbunătățească salariile și condițiile de lucru nu schimbă cu nimic situația de bază care este un antagonism necesar între două clase.

Burghezia a dezvoltat forțele de producție până la un nivel necunoscut până acum și de neînchipuit. Dar în același timp le-a dezvoltat până într-un punct în care ele nu mai pot coexista cu relațiile de producție existente. Conform lui Marx, acest lucru este evidențiat, de exemplu, de recurența (periodică) a crizelor economice. Deci se apropie timpul înlăturării sistemului capitalist. Iar rolul activității revoluționare, în special rolul Partidului Comunist, este de a transforma proletariatul dintr-o clasă în sine, pentru a folosi limbajul lui Hegel, într-o clasă pentru sine, o clasă conștientă de ea însăși și de misiunea ei. În acel moment proletariatul va fi capabil să răstoarne

---

[1] Marx spune asta în *Manifestul Partidului Comunist* care, trebuie să ne amintim, a apărut la începutul anului 1848.

sistemul capitalist, să pună stăpânire pe organul Statului și să îl folosească pentru a instaura dictatura proletariatului care va pregăti trecerea către societatea comunistă. În această societate Statul politic va dispărea, căci Statul este un instrument folosit cu scopul de a menține dominanța unei anume clase în fața altei sau altor clase. Iar în comunism diviziunea în clase și lupta de clasă vor dispărea.

Având în vedere faptul că însăși burghezia dezvoltă forțele de producție, putem fi înclinați să ne întrebăm care este forța de producție nouă care apare, și care este obstrucționată de modalitățile capitaliste de producție. Dar Marx are pregătit un răspuns, și în *Mizeria filosofiei* ne spune că cea mai mare dintre toate forțele de producție este „însăși clasa revoluționară".[1] Aceasta este forța de producție care intră în conflict cu sistemul economic existent și care îl înlătură prin revoluție.

Prin urmare, istoria omenirii este progresul dialectic de la comunismul primitiv la comunismul matur. Și cel puțin dintr-un punct de vedere etapele intermediare sunt necesare. Pentru că lor li se datorează dezvoltarea forțelor de producție și schimbarea într-un asemenea fel a relațiilor de producție astfel încât comunismul matur nu este doar posibil ci chiar rezultatul inevitabil. Dar teoria marxistă a istoriei este, totodată, un instrument sau o armă, nu doar analiza unui spectator al situațiilor istorice. Este instrumentul prin care proletariatul, prin avangarda sa, i.e. Partidul Comunist, devine conștient de sine și de rolul pe care trebuie să îl joace în istorie.

Cu toate acestea, teoria este de asemenea o filosofie a omului. Marx preia teza hegeliană conform căreia pentru a se realiza omul trebuie să se obiectiveze. Și forma primară a obiectivării eului este în muncă, în producție. Astfel, produsul este omul în alteritatea lui. Dar în toate societățile bazate pe proprietate privată această obiectivare a eului ia forma alienării sau înstrăinării de sine. Căci produsul muncitorului este tratat ca ceva străin de muncitorul însuși. În societatea capitalistă produsul aparține capitalistului și nu muncitorului. Mai mult, această înstrăinare de sine economică se reflectă într-o înstrăinare de sine socială. Căci apartenența la o anumită clasă nu epuizează tot ceea ce este omul. Indiferent cărei clase îi aparține, o parte din el, ca să spunem așa, se regăsește în cealaltă clasă. Prin urmare, antagonismul claselor exprimă o divizare profundă, o înstrăinare de sine, în natura omului. Și religia reprezintă de asemenea, așa cum a zis și Feuerbach, înstrăinarea de sine a omului. Dar, așa cum am văzut, înstrăinarea de sine în conștiința religioasă este pentru Marx o reflecție a unei înstrăinări de sine mai profunde în sfera social-economică. Iar aceasta nu poate

---

[1] *W*, IV, p. 181; *The Poverty of Philosophy*, editată de C. P. Dutt și V. Chattopadhyaya, p. 146 (Londra, fără dată); p. 174 (Londra, 1956).

fi depășită decât prin abolirea proprietății private și prin instaurarea comunismului. Dacă înstrăinarea de sine de la nivelul economic și social este depășită, manifestarea ei religioasă va dispărea. Și în final va exista omul întreg, omul nedivizat. Etica umană va lua locul eticii de clasă, astfel începând domnia unui umanism autentic.

De aici decurge că înlăturarea sistemului capitalist de către proletariat nu este doar un exemplu de înlocuire a unei clase dominante printr-o alta. Este, într-adevăr, și asta, dar este și mult mai mult. Dictatura proletariatului este o etapă intermediară care face trecerea spre societatea comunistă lipsită de clase, și în care nu va exista nici un fel de înstrăinare de sine. Altfel spus, prin acțiunea sa revoluționară proletariatul internațional nu doar că se va salva pe sine, ci va salva întreaga umanitate. Este o misiune mesianică.

6. Nu este foarte dificil să tratezi teoria materialistă a istoriei ca pe o teorie plauzibilă. De pildă, dacă vrem să ilustrăm condiționarea impusă de structura economică formelor politice și legale și suprastructurii ideologice, putem găsi o gamă largă de fapte ce ne pot servi drept exemple. Pot să apelez la legătura dintre structurile economice și de clasă și pedepsele crude pentru furt ce existau în Anglia la un moment dat, sau la legătura dintre interesele economice ale proprietarilor de plantații din Statele sudice ale Americii și absența sentimentelor morale puternice împotriva sclaviei. Pot să atrag atenția asupra legăturilor dintre viața economică a unui trib de vânători și a ideilor lui despre viața de după moarte sau dintre diviziunea pe clase și versurile următorului imn: „omul bogat în castelul lui, omul sărac la poarta lui, Dumnezeu i-a făcut nobil și umil și le-a rânduit averea și poziția".* Pot să menționez influența evidentă a structurilor politice grecești asupra imaginii Statului ideal a lui Platon, sau în această privință, pot să menționez influența condițiilor existente în lumea industrială asupra gândirii lui Marx și Engels.

Dar, deși teoria marxistă a relațiilor dintre substructura economică și suprastructură poate fi interpretată în așa fel încât ea să fie plauzibilă, această plauzibilitate depinde în mare parte de selectarea anumitor date, de ignorarea altora și de evitarea unor întrebări incomode. De exemplu, pentru a susține această teorie trebuie să ignor faptul că creștinismul a devenit religia dominantă în Imperiul Roman târziu și că atunci a fost acceptat de oamenii care au construit societatea feudală a Evului Mediu. Și trebuie să evit întrebările dificile legate de relația dintre dezvoltarea forțelor de producție și originile Islamului. Dacă asemenea întrebări sunt repetate cu insistență

„The rich man in his castle, the poor man at his gate, God made them high and lowly and ordered their estate." – Cecil F. Alexander, *All things bright and beautiful* în *Hymns for Litle Children*, 1848.

apelez la factori exteriori explicației mele inițiale a suprastructurii ideologice, în același timp continuând să susțin corectitudinea acestei explicații. Și, pe de-o parte, recunosc cu seninătate că suprastructura poate, la rândul ei, să exercite o influență asupra substructurii și că la nivelul celei dintâi pot avea loc modificări independente de schimbările ce survin la nivelul celei din urmă, în timp ce, pe de altă parte, refuz să recunosc că aceste concesii sunt inconsistente cu poziția mea inițială. Într-adevăr, de ce ar trebui să recunosc asta? Căci am vorbit despre relația dintre substructură și suprastructură ca despre o „condiționare" a celei din urmă de către cea dintâi. Și pot să înțeleg acest termen într-un sens slab sau într-un sens tare, în funcție de cerințele situației particulare pe care o iau în considerare.

Am văzut că pentru Marx și Engels dialectica nu este ceva impus lumii din exterior, manifestarea Gândirii sau a Rațiunii absolute. Ideea de dialectică este imaginea unei mișcări interioare a realității, a legilor imanente care îi guvernează evoluția. Și în acest caz mișcarea este, după câte se pare, necesară și inevitabilă. Asta nu înseamnă, desigur, că intelectul uman nu joacă nici un rol. Există o continuitate între natură, societatea umană și lumea ideilor. Deja am citat afirmația lui Engels conform căreia „dialectica nu este însă nimic altceva decît știința legilor generale ale mișcării și dezvoltării naturii, ale societății omenești și ale gîndirii"[1]. Dar atunci întregul proces ar consta în aplicarea necesară a legilor imanente. Și, în acest caz, nu mai rămâne mult loc pentru activitatea revoluționară. Sau, mai degrabă, activitatea revoluționară ar fi o etapă a unui proces inevitabil.

Dintr-un punct de vedere această viziune mecanicistă asupra dialecticii pare să fie cerută de convingerea lui Marx și Engels că instaurarea comunismului este inevitabilă. Dar, dacă mișcarea dialectică de la nivelul istoriei omenirii este, așa cum, în orice caz. sugerează Engels, aceeași ca și mișcarea dialectică de la nivelul naturii, adică, dacă este în mod fundamental o problemă a evoluției materiei ce se mișcă pe sine, este dificil de întrevăzut de ce acest proces s-ar opri vreodată sau de ce ar atinge vreun punct în care contradicțiile și antagonismele să dispară. Într-adevăr există un pasaj în *Dialectica naturii* unde Engels constată că materia parcurge un ciclu veșnic și că va distruge, în chip necesar, cel mai înalt produs al ei, i.e. subiectul cunoscător, pentru a-l produce din nou în altă parte altcândva.[2]

Dar această idee nu e coerentă cu aspectul apocaliptic al marxismului, care necesită o viziune asupra istoriei ca îndreptându-se către un anumit scop, un Paradis terestru. E posibil ca cele două modalități de a interpreta problema să fie compatibile

---

[1] *Anti-Dühring*, p. 144 (p. 193). [trad. rom., p. 138]
[2] *Dialektik der Natur*, p. 28 (p. 54).

până la un anumit punct. Adică, e posibil să considerăm că fiecare ciclu are un punct de maxim. Dar pe măsură ce se accentuează aspectul teleologic al istoriei, trecerea ei de la comunismul primitiv, vârsta inocenței, până la Cădere, reprezentată de introducerea proprietății private și apariția imediat următoare a egoismului, exploatării și a antagonismului claselor, până la redescoperirea comunismului la un nivel mai ridicat și depășirea înstrăinării de sine a omului, apare din ce în ce mai puternic tendința de a reintroduce pe ascuns noțiunea de îndeplinire a unui plan, realizarea unei Idei.

Cu alte cuvinte există o ambiguitate fundamentală în marxism. Dacă se accentuează anumite aspecte obținem o interpretare mecanicistă a procesului istoric. Dacă alte aspecte sunt accentuate sistemul pare să necesite reintroducerea a ceea ce Marx și Engels numeau idealism. Acest lucru nu este surprinzător deoarece în mare parte marxismul reprezintă o modificare a idealismului și elemente ce își au originea în idealism au supraviețuit transformării. Legătura dintre dialectică și marxism este dificil de explicat. Căci Marx și Engels erau conștienți de faptul că la origine dialectica se referea la o mișcare la nivel conceptual. Și, deși ei au localizat mișcarea dialectică, în chip primordial, în obiectul gândirii și de abia secundar, și prin intermediul reflecției, la nivelul minții umane, această schimbare tinde inevitabil să sugereze că procesul istoric este dezvoltarea de sine a unei Idei. Cealaltă posibilitate este de a interpreta procesul ca pe unul pur mecanic.[1]

Aceasta este o problemă destul de importantă. Analizat în sine, ca să zicem așa, marxismul tinde să se dividă în maniere de gândire divergente. Este posibil să accentuezi ideile de necesitate, inevitabilitate și determinism, și este posibil să accentuezi ideile de activitate revoluționară voluntară și de acțiune liberă. Este posibil să accentuezi elementul materialist, și este posibil să accentuezi elementul dialectic. Este de asemenea posibil, desigur, să încerci să susții toate aceste aspecte diferite, în ciuda ambiguităților pe care un astfel de demers le generează. Dar este semnificativ faptul că până și în Uniunea Sovietică au apărut mai multe școli de interpretare și de dezvoltare. Dacă apariția acestor maniere de gândire diferite a fost obstrucționată asta se datorește forței coercitive a liniei Partidului, adică a unui factor extra-filosofic și nu consistenței interioare și lipsei ambiguităților în gândirea lui Marx și Engels.

Dintr-un anume punct de vedere acest tip de critică schițată în paragrafele anterioare[2] este irelevantă. Adică dacă privim marxismul ca pe o „viziune" interesantă

---

[1] Probabil că ceea ce oferă cele mai multe argumente pentru o astfel de interpretare mecanicistă este extinderea dialecticii la nivelul naturii realizată de Engels.

[2] Tipurile de critică sugerate nu sunt, desigur, noi. Ele sunt bine cunoscute filosofilor „burghezi", i.e. observatorilor obiectivi.

asupra lumii, critica amănunțită este inevitabil pedantă și plictisitoare. Filosofii care construiesc viziuni remarcabile ale lumii tind să se folosească de un anumit aspect al realității ca de o cheie care deschide toate ușile. Și se poate spune că, în acest caz, critica amănunțită nu este la locul ei. Deoarece tocmai exagerarea ce se găsește în această viziune este cea care ne permite să vedem lumea într-o nouă lumină. Și când vom fi făcut asta putem să uităm de exagerare: viziunea și-a îndeplinit scopul său. Deci filosofia lui Marx și Engels ne face să înțelegem importanța și consecințele influenței vieții economice a omului, a așa-zisei substructuri. Și în special datorită exagerărilor de care se folosește este capabilă să răstoarne alte imagini sau interpretări ale lumii. Odată ce am înțeles spre ce ne îndreaptă Marx și Engels atenția putem să renunțăm la doctrina marxistă ce este expusă în scrierile lor: esența viziunii lor trece în concepția comună. Este o pedanterie să te preocupe asemenea probleme de amănunt cum ar fi relația precisă dintre libertate și necesitate, înțelesul exact al termenului „condiționare", măsura în care moralitatea și valorile sunt gândite ca fiind relative, și așa mai departe.

Această atitudine este într-adevăr de înțeles. Dar teoria marxistă a istoriei nu este doar o viziune remarcabilă a lumii din secolul al XIX-lea, care a contribuit la dezvoltarea gândirii umane și care apoi a intrat în cărțile de istorie. Este un sistem viu și influent care se proclamă a fi o analiză științifică a evoluției istoriei, o analiză care permite formularea de predicții, și care în același timp este crezul sau credința unor grupuri a căror importanță în lumea modernă nu poate fi negată de nimeni. Este, prin urmare, adecvat să subliniem că transformarea acestei filosofii în crezul dogmatic al unui Partid foarte puternic a împiedicat evoluția naturală a liniilor de gândire diferite pe care aspectele sale variate ar fi fost de așteptat să le genereze.

Teoreticianul comunist ar putea replica că e greșit să spui că filosofia lui Marx și Engels a fost adoptată de un Partid și transformată într-o armă sau într-un instrument. Căci chiar asta a fost de la început. Și tocmai acest fapt o diferențiază de celelalte filosofii anterioare ei. Marx întotdeauna și-a conceput filosofia sa ca pe un mijloc de a transforma lumea și nu ca pe o simplă interpretare a ei. Dar deși asta este neîndoielnic adevărat se naște întrebarea dacă filosofia lui Marx cade sub propriul concept „ideologii relative la o structură economică temporară" sau dacă transcende acest statut, reprezentând adevărul absolut. Dacă marxismul este relativ la situația în care proletariatul este opus burgheziei ar trebui să fie înlăturat odată ce acest antagonism va fi depășit. Însă, dacă reprezintă adevărul absolut, cum poate fi reconciliat acest fapt cu ceea ce au spus Marx și Engels despre adevăruri eterne, legi naturale și altele de acest fel?

Și totuși, toată critica fundamentată pe ambiguitățile interne ale filosofiei lui Marx și Engels pare, într-un anumit sens, să fie inutilă. Pot avea valoare pentru cei (dacă

există) care sunt atrași de marxism doar pentru că ei cred că este „științific". Dar e puțin probabil să aibă vreo influență asupra celor care sunt atrași în primul rând de idealul de societate umană pe care îl profesează marxismul. Ceea ce este necesar este schițarea unui alt ideal, bazat pe o imagine mai adecvată a omului și a menirii sale și pe o imagine mai adecvată a naturii realității.

Filosofia lui Marx și Engels a suferit, desigur, câteva modificări. S-a acordat, de exemplu, atenție teoriei cunoașterii. Și câțiva tomiști moderni par să creadă că printre tradițiile filosofice contemporane marxismul, așa cum este el reprezentat de filosofii din Uniunea Sovietică, le oferă o bază comună de discuție datorită insistenței pe realism în cadrul epistemologiei și ontologiei. Aceasta este o temă ce depășește ceea ce își propune această carte. Dar se poate remarca că chiar dacă realismul, în acest sens, este comun atât tomismului cât și marxismului, tomismul este pentru marxism un sistem „idealist". Căci profesează primatul Minții sau al Spiritului asupra materiei. Și tocmai această doctrină a încercat Marx și Engels să o respingă atunci când au proclamat adevărul materialismului.

CAPITOLUL XVII

KIERKEGAARD

Note introductive – Viaţa şi opera – Individul şi mulţimea – Dialectica stadiilor şi adevărul ca subiectivitate – Ideea de existenţă – Conceptul de anxietate – Influenţa lui Kierkegaard

1. În capitolele dedicate evoluţiei gândirii lui Schelling s-a făcut referire la distincţia pe care acesta a ajuns să o facă între filosofie negativă şi filosofie pozitivă. Cea dintâi acţionează în tărâmul ideilor: este o deducere a conceptelor sau esenţelor. Cea din urmă se preocupă de *haecceitatea* lucrurilor, de existenţă. Filosofia pozitivă nu poate exista pur şi simplu fără filosofia negativă. În acelaşi timp, filosofia negativă în sine omite existenţa propriu-zisă. Iar cel mai de seamă reprezentant modern al ei este Hegel.

Printre auditorii lui Schelling de la Berlin, când a expus această distincţie, se afla şi danezul Søren Kierkegaard. Kierkegaard nu era de acord cu modul în care gânditorul german şi-a dezvoltat propria idee de filosofie pozitivă. Dar era complet de acord cu atacurile lui Schelling la adresa lui Hegel. Nu pentru că Kierkegaard nu îl admira pe Hegel sau pentru că nu aprecia măreţia realizărilor sale. Dimpotrivă, el îl considera pe Hegel ca fiind unul dintre cei mai mari filosofi speculativi şi ca fiind un gânditor care a reuşit un uimitor *tour de force* intelectual. Dar tocmai aceasta era, în opinia lui Kierkegaard, problema cu hegelianismul, adică era un gigantic *tour de force* şi nimic mai mult. Hegel a încercat să prindă întreaga realitate în plasa conceptuală a dialecticii sale, în timp ce existenţa a scăpat printre ochiuri.

Existenţa, aşa cum va fi explicat în curând, reprezenta pentru Kierkegaard o categorie ce se află în strânsă relaţie cu individul liber. În înţelesul pe care i-l atribuie el termenului, a exista înseamnă a te realiza prin alegerile libere din cadrul alternativelor, prin asumarea responsabilităţii. Aşadar, a exista înseamnă a deveni din ce în ce mai mult un individ, şi din ce în ce mai puţin un membru al unui grup. S-ar putea spune că înseamnă să transcenzi universalitatea în favoarea individualităţii. Deci Kierkegaard avea puţină simpatie faţă de ceea considera el că este concepţia lui Hegel, i.e. că un om se realizează pe sine (îşi realizează esenţa) proporţional cu măsura în care el transcende particularitatea sa şi devine un spectator al întregului timp şi a întregii existenţe ca pe o etapă în viaţa gândirii universale. Hegelianismul, în opinia lui Kierkegaard, nu avea nici un loc pentru individul existent: nu putea decât să

îl universalizeze într-o manieră ireală. Iar ceea ce nu putea fi universalizat era respins ca neimportant, pe când, de fapt, tocmai ceea ce nu poate fi universalizat este cel mai important și semnificativ. A te contopi sau a te cufunda în universal, indiferent dacă acesta e conceput ca Stat sau ca Gândire universală, înseamnă a renunța la responsabilitatea personală și la existența autentică.

Accentul pe care îl pune Kierkegaard pe asumarea responsabilității prin ideea alegerii libere, o asumare prin care individul alege cu hotărâre o variantă și respinge o alta, este un aspect al tendinței lui generale de a sublinia antiteze și distincții, mai degrabă decât să le ascundă sub o strălucire amăgitoare. De exemplu, Dumnezeu nu este om, și omul nu este Dumnezeu. Iar diferențele dintre ei nu pot fi depășite prin gândirea dialectică. Pot fi depășite doar printr-un act de credință, printr-un act voluntar prin care omul stabilește o legătură între el și Dumnezeu, regăsind, astfel, relația de la creatură la Creator, de la un individual finit la Absolutul transcendent. Totuși, Hegel confundă ceea ce ar trebui să fie distins. Iar medierea lui dialectică dintre infinit și finit, dintre Dumnezeu și om, ne lasă, la sfârșit, și fără Dumnezeu și fără om, ci doar cu o fantomă palidă de gândire esențializată, înnobilată prin numele „Spirit absolut".

Cu această accentuare a individualului, a alegerii, a asumării responsabilității, gândirea filosofică a lui Kierkegaard tinde să devină o clarificare a problemelor și un apel la alegere, o încercare de a-i face pe oameni să își înțeleagă situația lor existențială și marile alternative cu care se confruntă. Cu certitudine nu este o încercare de a prinde întreaga realitate prin gândire și de a o prezenta ca pe un sistem necesar de concepte. Această idee îi era străină și îi repugna. În opinia lui, filosofia speculativă sistematică, cel mai măreț exemplificată de idealismul absolut, înfățișa radical greșit existența umană. Problemele cu adevărat importante, adică problemele care au cu adevărat importanță pentru om ca individ existent, nu se pot rezolva prin intermediul gândirii, prin adoptarea punctului de vedere absolut al filosofului speculativ, ci prin a face alegeri la nivelul existenței și nu la nivelul reflecției obiective detașate.

Așa cum era și de așteptat, filosofia lui Kierkegaard este extrem de personală. Desigur că într-o oarecare măsură oricare filosof demn de a fi pomenit este un gânditor individual. Căci el este cel care gândește. Dar în cazul lui Kierkegaard există o legătură mai strânsă între viața și filosofia sa decât în cazul majorității celorlalți filosofi. El nu preia pur și simplu problemele tradiționale sau problemele cele mai dezbătute în cercurile filosofice contemporane lui pentru a încerca apoi să le rezolve într-o manieră strict obiectivă și dezinteresată. Problemele discutate de el provin din propria lui viață în sensul că în primă instanță ele i se prezintă sub forma alternativelor în care el trebuie să facă o alegere personală, alegere care presupune o asumare

radicală a responsabilității. Filosofia lui este, astfel, o filosofie trăită. Iar una dintre obiecțiile lui la adresa hegelianismului este că nu se poate trăi în conformitate cu el. Evident, Kierkegaard trebuie să treacă de la particular la general. Fără universal nu poți avea decât autobiografie. În același timp, este vădit că actorul și nu spectatorul este cel care vorbește.

Dintr-un anumit punct de vedere, această caracteristică a filosofiei sale constituie punctul ei slab. Adică, gândirea sa ar putea părea mult prea subiectivă, prea ostilă obiectivității. De fapt, unii i-ar putea refuza chiar și numele de filosofie. Dar din alt punct de vedere, caracterul pronunțat personal al gândirii lui Kierkegaard constituie punctul ei forte. Căci conferă scrierilor sale o seriozitate și o adâncime care propulsează dincolo de conceptul de filosofie ca joc sau ca delectare academică pentru cei care au aptitudinile și înclinația necesare.

Având în vedere că gândirea lui Kierkegaard s-a dezvoltat cu bună știință în opoziție cu hegelianismul sau, dacă preferați, cu filosofia speculativă așa cum este ea reprezentată de idealismul absolut, ca și din motive cronologice, am introdus capitolul dedicat filosofiei sale în această parte a volumului de față. Dar dacă am neglija cronologia și dacă am considera influența efectivă ca standard, ar trebui să amânăm pentru mai târziu expunerea gândirii sale. Căci, deși a fost unul dintre cei mai înflăcărați gânditori ai epocii sale, el a exercitat foarte puțin interes în acea vreme. Ca danez, el a fost mai întâi descoperit, ca să spunem așa, de către germani în primele decenii ale acestui secol, și a exercitat o influență profundă asupra unor etape ale mișcării existențialiste și ale teologiei protestante moderne, precum cea reprezentată de Karl Barth. Preocuparea lui Kierkegaard cu hegelianismul, filosofia dominantă a vremii și a mediului său cultural constituie criteriul după care este datată gândirea sa. Dar ideile sale, radical opuse ideilor lui Hegel, au o semnificație independentă, și au exercitat o influență vastă într-un alt context cultural ulterior.

2. Søren Aabye Kierkegaard s-a născut la Copenhaga în data de 15 mai 1813. A primit o educație excesiv de religioasă din partea tatălui său, un om care suferea de depresie și care credea că blestemul lui Dumnezeu atârnă deasupra lui și a familiei sale[1]. Iar Kierkegaard a fost și el afectat într-o oarecare măsură de această depresie, ascunsă în spatele unei inteligențe sarcastice.

În 1830 Kierkegaard s-a înscris la Universitatea din Copenhaga și a ales facultatea de teologie, neîndoielnic în conformitate cu voința tatălui său. Dar a dat puțină

---

[1] Când era copil, tatăl lui Kierkegaard ducea oi la păscut pe o pășune din Iutlanda. Într-o zi, chinuit de foame, frig și singurătate, l-a blestemat pe Dumnezeu. Acest incident i s-a întipărit permanent în memorie.

atenție studiilor teologice și s-a dedicat în schimb filosofiei, literaturii și istoriei. În această perioadă și-a dobândit cunoștințele referitoare la hegelianism. În acest timp, Kierkegaard a fost observatorul cinic și deziluzionat al vieții, dar dedicat vieții sociale și universității. Îndepărtat de tatăl său și de religia lui, el vorbea despre „atmosfera înăbușitoare" a creștinismului și a declarat că filosofia și creștinismul sunt incompatibile. Lipsa de credință religioasă a fost acompaniată de o relaxare a standardelor morale. Iar atitudinea generală a lui Kierkegaard în această perioadă poate fi încadrată în ceea ce el a numit mai târziu „stadiul estetic" pe drumul existenței.

Se pare că în primăvara anului 1836 Kierkegaard a avut o tentativă de a se sinucide, fiind cuprins de o viziune a cinismului său. Dar în luna iunie a acelui an a suferit un fel de convertire morală , în sensul că a adoptat un set de standarde morale și a încercat, chiar dacă nu întotdeauna cu succes, să trăiască în conformitate cu ele[1]. Această perioadă corespunde stadiului etic al dialecticii sale de mai târziu.

Pe 19 mai 1838, anul morții tatălui său, Kierkegaard a trăit o convertire religioasă însoțită de o „bucurie de nedescris". A reînceput să își practice religia și în 1840 și-a promovat examenul de licență în teologie. S-a logodit cu Regina Olsen, dar un an mai târziu a rupt logodna. S-a gândit, evident, că nu este potrivit pentru viața de cuplu, și am putea crede că avea dreptate. Dar, de asemenea, el devenise convins că are o misiune, și că o familie ar putea să îi stea în cale.

În 1843 Kierkegaard a publicat *Sau-Sau*, titlu care exprimă foarte bine atitudinea sa față de viață și respingerea față de ceea ce a crezut a fi „Și-Și" a lui Hegel, *Frică și cutremur* și *Repetarea*. Aceste lucrări au fost urmate în 1844 de *Conceptul de anxietate* și *Fărâme filosofice*, în 1845 de *Stadii pe drumul existenței*, iar în 1846 de *Postscriptum neștiințific conclusiv* care, cu toate că titlul nu o sugerează, este un volum gros și greu. În acești ani el a mai publicat de asemenea o colecție de *Discursuri edificatoare*. Lucrările din această perioadă au apărut sub mai multe pseudonime, deși identitatea autorului lor era bine cunoscută la Copenhaga. În ceea ce privește credința creștină, aceasta era prezentată din punctul de vedere al unui observator, prin comunicare indirectă, așa cum a spus Kierkegaard, și nu din punctul de vedere al unui apostol preocupat de comunicarea directă a adevărului.

În primăvara lui 1848 Kierkegaard a trăit o experiență religioasă care, așa cum a scris în *Jurnal*, i-a modificat natura și l-a îndreptat spre comunicarea directă. Nu a abandonat imediat folosirea pseudonimelor, dar odată cu *Anti-Climacus* trecerea

---

[1] Nu vreau să sugerez că Kierkegaard ar fi dus vreodată ceea ce ar fi în general înțeleasă ca o viață complet imorală. E mai degrabă vorba despre o schimbare a atitudinii interioare de la o respingere la o acceptare a asumării responsabilității etice.

către o prezentare directă și pozitivă a doctrinei creștine devine evidentă. În anul 1848 *Cuvântările creștine* au văzut lumina tiparului, iar *Punctul de vedere* a fost scris tot în această perioadă, deși a fost publicat de-abia după moartea lui Kierkegaard. *Boala de moarte* a apărut în 1849.

Kierkegaard punea la cale un atac direct la adresa Bisericii de stat daneze care, în opinia lui, nu mai merita numele „creștină". Căci, cel puțin în ceea ce îi privește pe reprezentanții ei, aceștia îi păreau că au redus creștinismul la un umanism moral politicos cu un minim de credințe religioase calculate cu grijă pentru a nu jigni sensibilitățile celor educați. Cu toate acestea, pentru a nu-l răni pe Episcopul Mynster, care fusese prieten cu tatăl lui, Kierkegaard și-a pornit atacul de-abia în anul 1854, după moartea prelatului. S-a stârnit o controversă aprinsă în care Kierkegaard susținea că punctul lui de vedere este pur și simplu punctul de vedere al omului onest. Creștinismul secătuit al Bisericii de stat trebuia să recunoască și să admită că nu era creștinism.

Kierkegaard a murit pe 4 noiembrie 1855. La înmormântarea lui a avut loc o scenă nefericită în care nepotul său l-a întrerupt pe preot pentru a protesta împotriva prelurării de către Biserica daneză a unui om care o condamnase cu atâta vehemență.

3. Există un sens evident în care fiecare ființă umană este și rămâne un individ, distinct de celelalte persoane și lucruri. În acest sens al individualității chiar și membrii unei mulțimi furibunde sunt indivizi. În același timp există un sens în care individualitatea membrilor unei astfel de mulțimi este absorbită într-o conștiință comună. Mulțimea este posedată, astfel, de o emoție comună și este un fapt bine cunoscut că o mulțime poate să întreprindă acțiuni pe care membrii ei nu le-ar întreprinde ca indivizi.

Acesta este, într-adevăr, un exemplu limită. Dar l-am menționat pentru a demonstra cu claritate că putem valorifica cu ușurință ideea de om ca individ sau ca parte a unei colectivități. S-ar putea oferi, desigur, exemple mai puțin dramatice. Să presupunem că opiniile mele sunt dictate predominant de „ce se crede", reacțiile mele emoționale de „cum se simte", și acțiunile mele de convențiile mediului în care trăiesc. În măsura în care așa stau lucrurile se poate spune că gândesc, simt și acționez ca un membru al „unității", ca un membru al unei colectivități impersonale și nu ca un individ. Dacă, totuși, devin conștient de statutul meu anonim, ca să spun așa, și încep să îmi formulez propriile mele principii de conduită și să mă comport strict în conformitate cu ele, chiar dacă asta înseamnă să mă comport complet opus normelor tradiționale ale societății în care trăiesc, se poate spune într-un anumit sens că am devenit un individ, deși într-un alt sens nu sunt mai individ acum decât eram înainte.

Dacă spațiul ar permite-o aceste concepte ar necesita, evident, o analiză atentă. Dar chiar în această formă neclară și poate ambiguă, ele ar putea servi la o înțelegere mai bună a următorului citat din Kierkegaard: „O mulțime – nu una sau alta, mulțimile ce trăiesc acum sau cele moarte de mult, nu o mulțime de oameni mărunți sau de oameni superiori, de bogați sau săraci, etc. – o mulțime în general, conceptul de „mulțime" este minciuna deoarece îl face pe individ să fie complet fără remușcări și îl absolvă de orice responsabilitate, sau cel puțin îi slăbește sensul responsabilității, reducându-l la o mică parte."[1] Desigur, Kierkegaard nu este preocupat doar de pericolele care îl pândesc pe cel ce permite să fie un membru al unei mulțimi, în sensul unei gloate. Ceea ce vrea el să spună este că filosofia, accentuând mai mult universalul decât particularul, a încercat să arate că omul își realizează adevărata lui esență proporțional cu gradul în care se ridică deasupra a ceea ce este cu dispreț privită ca simpla lui particularitate, devenind un moment în viața universalului. Conform lui Kierkegaard, această teorie este falsă, indiferent dacă universalul este înțeles ca Stat, clasă economică sau socială, Umanitate sau ca Gândire Absolută. „Am încercat să exprim ideea că a folosi categoria *rasei* pentru a indica ce înseamnă să fii om, și în special pentru a indica realizarea ei deplină, este o interpretare greșită și pur și simplu un păgânism, deoarece specia, umanitatea, diferă de rasa animală nu doar prin superioritatea ei generală ca rasă, ci și prin caracteristica *umană* a fiecărui individ din cadrul speciei (nu doar a indivizilor remarcabili, ci a fiecărui individ) de a fi mai mult decât rasa. Căci a fi în relație cu Dumnezeu este ceva cu mult superior faptului de a fi în relație cu rasa, și prin rasă cu Dumnezeu."[2]

Ultima propoziție a acestui citat indică liniile generale ale gândirii lui Kierkegaard. Suprema desăvârșire de sine a individului este punerea în legătură a acestuia cu Dumnezeu, nu ca Gândire Absolută, universală, ci ca Persoană absolută. Dar explicațiile suplimentare referitoare la ceea ce Kierkegaard înțelege prin a deveni individ e mai bine să le păstrăm pentru contextul teoriei sale a celor trei stadii. Pentru moment, este suficient de remarcat că reprezintă opusul dezintegrării de sine în „Unu" sau al cufundării de sine în universal, oricum ar fi gândită aceasta. Pentru Kierkegaard preamărirea universalului, a colectivității, a totalității este „pur și simplu păgânism". Dar el susține, de asemenea, că păgânismul istoric era îndreptat spre creștinism, pe când noul păgânism reprezintă o îndepărtare sau o apostazie față de creștinism.[3]

---

[1] *Punctul de vedere*, p. 114 (traducere de W. Lowrie, Londra, 1939).

[2] *Ibid.*, p. 88-89, în Notă.

[3] Vezi, de exemplu, *Boala de moarte*, p. 73-74 (traducere de W. Lowrie, Princeton și Londra, 1941).

4. În *Fenomenologia Spiritului*, Hegel și-a expus magistrala sa dialectică a stadiilor prin care mintea dobândește conștiință de sine, conștiință universală și punctul de vedere al Gândirii absolute. Și Kierkegaard prezintă o dialectică. Dar una radical diferită de cea a lui Hegel. În primul rând, este procesul prin care spiritul este actualizat sub forma individualității, a individului existent, nu în forma atotcuprinzătorului universal. În al doilea rând trecerea de la un stadiu la următorul este realizată nu prin gândire, ci prin alegere, printr-un act al voinței, și în acest sens, printr-un salt. Nu se pune problema vreunei depășiri a antitezelor printr-un proces de sinteză conceptuală: este vorba de o alegere între alternative, iar alegerea alternativei superioare, trecerea către un stadiu superior al dialecticii, este un angajament liber al întregului omului.

Primul stadiu sau sferă este descris ca cel estetic. Și este caracterizat de dezintegrarea de sine la nivelul simțurilor. Omul estetic este condus de simțuri, impulsuri și emoții. Dar nu trebuie să ni-l imaginăm ca fiind doar omul exclusiv senzual. Stadiul estetic poate fi exemplificat și, de pildă, prin poetul care transpune lumea într-un tărâm imaginar și prin sfera romanticului. Caracteristicile esențiale ale conștiinței estetice sunt lipsa unor standarde morale universale fixe și a unei credințe religioase bine definite, și prezența unei dorințe de a savura întreaga gamă de experiențe emoționale și senzuale. Ce-i drept, pot apărea și discriminări. Dar principiul discriminării este mai degrabă estetic decât supunerea la o lege morală universală, considerată imperativul rațiunii impersonale. Omul estetic tinde spre infinit, o infinitate rea care nu înseamnă decât absența tuturor limitelor în afară de cele impuse de propriile lui gusturi. Deschis tuturor experiențelor emoționale și senzoriale, culegând nectarul de la fiecare floare, el urăște tot ce i-ar putea limita posibilitatea de alegere și niciodată nu dă o formă precisă vieții lui. Sau, mai degrabă, forma vieții lui rezidă în înseși lipsa unei forme, dezintegrarea de sine la nivelul simțurilor.

Pentru omul estetic, existența sa pare a fi o expresie a libertății. Totuși, el este mai mult decât un organism psiho-fizic, înzestrat cu putere emoțională și imaginativă și capacitatea de a simți și de a savura. „Sinteza suflet-trup din fiecare om este plănuită a fi spirit, așa este construcția; dar omul preferă să sălășluiască în pivniță, adică în factorii determinanți ai senzualității."[1] Iar conștiința sau atitudinea estetică față de viață poate fi însoțită de o vagă conștientizare a acestui fapt, de o vagă nemulțumire față de dezintegrarea de sine în căutarea plăcerii și a desfătării simțurilor. Mai mult decât atât, cu cât omul devine mai conștient de faptul că trăiește în ceea ce Kierkegaard numește pivnița construcției, cu atât este mai cuprins de „disperare". Căci descoperă că nu

---

[1] *Boala de moarte*, p. 67.

există nici un leac, nici o posibilitate de izbăvire pe nivelul la care se află. Se confruntă, prin urmare, cu două alternative: fie rămâne în starea de disperare pe nivelul estetic, fie face trecerea către următorul nivel printr-o alegere, printr-un autoangajament. Faptul că a gândit acest lucru nu este suficient. Este o problemă de alegere; sau-sau.

Cel de-al doilea stadiu este cel etic. Omul acceptă standarde morale și îndatoriri precise, vocea rațiunii universale, dând astfel formă și consistență vieții sale. Dacă exemplul pentru stadiul estetic este Don Juan, stadiul etic este exemplificat de Socrate. Iar un simplu exemplu al trecerii de la stadiul estetic la cel al conștiinței morale este pentru Kierkegaard cel al omului care renunță la satisfacerea impulsului sexual în funcție de atracția trecătoare și se căsătorește, acceptând toate îndatoririle pe care acest fapt le presupune. Căci căsătoria este o instituție etică, o expresie a legii universale a rațiunii.

Stadiul etic are eroismul său propriu. Acesta poate da naștere la ceea ce Kierkegaard numește eroul tragic. „Eroul tragic se reneagă pe sine pentru a da expresie universalului."[1] Este ceea ce a făcut Socrate, iar Antigona era dispusă să-și dea viața pentru a apăra legea naturală nescrisă. În același timp conștiința etică în sine nu poate înțelege păcatul. Omul etic poate deveni, desigur, conștient de slăbiciunea umană; dar crede că aceasta poate fi depășită prin puterea voinței, luminată de idei clare. În măsura în care exemplifică atitudinea caracteristică a conștiinței etice ca atare, el crede în auto-suficiența morală a omului. Totuși, în realitate, omul poate conștientiza propria incapacitate de a îndeplini legea morală așa cum s-ar cuveni și de a atinge perfecțiunea în virtute. Poate ajunge să-și conștientizeze lipsa de auto-suficiență și păcatul și vina sa. În acest moment este confruntat cu alegerea sau respingerea punctului de vedere al credinței. Pe măsură ce se formează „disperarea", adică antiteza conștiinței estetice, antiteză care este depășită sau rezolvată prin autoagajament etic, așa și conștiința păcatului formează antiteza stadiului etic, iar această antiteză este depășită doar printr-un act de credință, prin punerea în relație cu Dumnezeu.

A afirma relația ta cu Dumnezeu, Absolutul transcendent și personal, înseamnă a te afirma ca spirit. „Raportându-se la sine însuși și dorindu-și să fie el însuși, eul devine în mod vizibil fundamentat în Puterea care l-a creat. Iar această formulă ... este definiția credinței."[2] Fiecare om este, prin urmare, un amestec al infinitului cu finitul. Gândit numai ca finit, el este separat de Dumnezeu, înstrăinat de El. Gândit ca infinit, omul nu este într-adevăr Dumnezeu, dar este o mișcare către Dumnezeu, o

---

[1] *Frică și cutremur*, p. 109 (trad. en. R. Payne, Londra, 1939).
[2] *Boala de Moarte*, p. 216.

mișcare a spiritului. Iar omul care-și însușește și afirmă relația sa cu Dumnezeu întru credință, devine ceea ce este în realitate, și anume individul în fața lui Dumnezeu.

Pentru a sublinia diferența dintre cel de-al doilea și cel de-al treilea stadiu, Kierkegaard folosește ca exemplu consimțirea lui Avraam să-l sacrifice pe fiul său Isaac din porunca lui Dumnezeu. Eroul tragic, cum este Socrate, se sacrifică pe sine de dragul legii morale universale; dar Avraam, cum spune Kierkegaard, nu face nimic pentru universal. „Astfel că ne aflăm în paradox. Fie individualul ca individual poate să stea într-un raport absolut cu absolutul, și atunci etica nu este supremă, fie Avraam este pierdut: el nu este nici un erou etic, nici unul estetic."[1] Desigur, Kierkegaard nu intenționează să afirme regula generală conform căreia credința reprezintă negarea moralității. Ce vrea el să spună este că omul credincios este legat în chip direct de un Dumnezeu personal, ale cărui cerințe sunt absolute și nu pot fi măsurate doar pe baza standardelor stabilite de rațiunea umană. Fără îndoială că Kierkegaard are tot timpul în minte amintirea comportamentului său față de Regina Olsen. Căsătoria este o instituție etică, o expresie a universalului. Și dacă moralitatea, universalul, este supremă, atunci comportamentul lui este de neiertat. Kierkegaard s-ar fi justificat doar dacă ar fi avut o misiune personală de la Dumnezeu, ale cărui cerințe absolute sunt adresate individului. Evident, nu intenționez să sugerez că Kierkegaard ar universaliza propria sa experiență în sensul că ar presupune că toată lumea are aceiași experiență particulară. El o universalizează în sensul că reflectă asupra semnificației ei generale.

Întrucât dialectica lui Kierkegaard este una a discontinuității, în sensul că trecerea de la un stadiu la altul este făcută prin alegere, prin autoangajament, și nu printr-un proces continuu de mediere conceptuală, este oarecum natural ca el să subestimeze rolul rațiunii și să se concentreze asupra rolului jucat de voință, atunci când discută despre credința religioasă. În opinia lui, credința este un salt, cu alte cuvinte o aventură, un risc, un angajament al sinelui față de o incertitudine obiectivă. Dumnezeu este Absolutul transcendent, Persoana absolută. El nu este un obiect a cărui existență poate fi demonstrată. Este adevărat că Dumnezeu se revelează conștiinței umane în sensul că omul poate deveni conștient de păcatul său și de înstrăinarea sa și de nevoia sa de Dumnezeu. Însă reacția omului este riscantă, un act de credință față de o entitate care se află dincolo de granițele filosofiei speculative. Iar acest act de credință nu este ceva care poate fi înfăptuit o dată pentru totdeauna. El trebuie să fie repetat în mod constant. Este adevărat că Dumnezeu s-a revelat în Christos, Dumnezeul-om.

---

[1] *Frică și cutremur*, p. 171.

Dar Christos este Paradoxul, pentru evrei o piatră de încercare și pentru greci o nebunie. Credința este întotdeauna un risc, un salt.

Privită dintr-un anumit punct de vedere, descrierea pe care o face Kierkegaard perspectivei credinței este un protest temeinic la adresa modului în care filosofia speculativă, reprezentată în special de Hegelianism, estompează distincția dintre Dumnezeu și om și raționalizează dogmele creștine, transformându-le în concluzii demonstrate filosofic. În sistemul hegelian, „distincția calitativă dintre Dumnezeu și om este desființată în chip panteist."[1] Sistemul permite, într-adevăr, prefigurarea atrăgătoarei perspective a unui „tărâm iluzoriu, care pentru ochiul muritor ar putea părea să promită o siguranță mai mare decât cea oferită de credință."[2] Dar iluzia este nocivă pentru credință, iar pretenția sa de a reprezenta creștinismul este falsă. „Cursul complet nesocratic al filosofiei moderne este acela că vrea să creadă și să ne facă și pe noi să credem că ar reprezenta cu adevărat creștinismul."[3] Cu alte cuvinte, Kierkegaard refuză să recunoască că în această viață ar putea să existe o perspectivă mai măreață decât aceea dată de credință. Preamărita transformare a credinței în cunoaștere speculativă este o iluzie.

Dar deși în astfel de pasaje Kierkegaard are în vedere în primul rând hegelianismul, nu există vreun motiv suficient de întemeiat pentru a afirma că el ar fi simpatizat cu ideea demonstrării existenței lui Dumnezeu printr-o argumentație metafizică, în cazul în care s-ar fi formulat vreo idee teistă neechivocă de Dumnezeu. În opinia sa, faptul că omul trebuie să-și dovedească pe vecie credința sau necredința demonstrează că credința nu depinde de acceptarea concluziei unui argument demonstrativ, ci este mai degrabă o chestiune de voință. Teologii catolici ar dori, evident, să facă aici niște distincții. Dar Kierkegaard nu a fost un teolog catolic. Și ideea este că el a insistat intenționat asupra caracterului de salt a credinței. Nu era doar o simplă opoziție față de raționalismul hegelian.

Acest lucru reiese clar din celebra sa interpretare a adevărului ca subiectivitate. *„O nesiguranță obiectivă ținută strâns într-un proces de însușire a celei mai înflăcărate naturi interioare este adevărul,* cel mai înalt adevăr ce poate fi obținut de individul *existent."*[4] Kierkegaard nu neagă că ar exista și un adevăr obiectiv și impersonal. Dar adevărurile matematice, de exemplu, nu privesc „individul existent" ca atare. Adică,

---

1 *Boala de moarte*, p. 192.

2 *Postscriptum neștiințific conclusiv*, p. 213 (trad. en. D. F. Swenson, Princeton și Londra, 1941).

3 *Boala de moarte*, p. 151.

4 *Postscriptum neștiințific conclusiv*, p. 182.

acestea sunt irelevante față de viața de angajare totală a omului. El le acceptă; nu poate face altceva decât să le accepte. Însă el nu pune în joc întreaga sa ființa pe baza lor. Lucrul pe baza căruia îți pui ființa în joc nu este ceva pe care nu poți să-l negi fără a comite o contradicție logică, sau al cărui adevăr este atât de evident încât nu poți să-l negi fără a cădea în absurd. Este ceva de care te poți îndoi, dar care este atât de important pentru tine încât dacă o accepți, o faci printr-un autoangajament pătimaș. Într-un sens, acesta este adevărul *tău*. „Adevărul este exact riscul de a alege o incertitudine obiectivă cu pasiunea infinitului. Contemplez ordinea naturii în speranța de a-L găsi pe Dumnezeu, și văd omnipotență și înțelepciune; dar în același timp văd multe lucruri care-mi tulbură mintea și declanșează anxietatea. Rezultatul tuturor acestora este o incertitudine obiectivă. Dar exact din acest motiv natura interioară devine atât de intensă pe cât este, căci ea îmbrățișează această incertitudine obiectivă cu toată pasiunea infinitului."[1]

Evident, adevărul astfel descris este exact ceea ce Kierkegaard înțelege prin credință. Definiția adevărului ca subiectivitate și definiția credinței sunt identice. „Fără risc, nu există credință. Credința este exact contradicția dintre pasiunea infinită a naturii interioare a individului și incertitudinea obiectivă."[2] Kierkegaard afirmă într-adevăr de mai multe ori că adevărul exterior nu este în sine un paradox, ci devine paradoxal prin raportare la noi. Putem într-adevăr să descoperim în natură unele dovezi ale operei lui Dumnezeu, dar în același timp putem descoperi multe lucruri care indică contrariul. Există, și va continua să existe, „incertitudine obiectivă" fie că ne uităm la natură, fie că ne uităm în Evanghelii. Ideea de Dumnezeu-om în sine este paradoxală pentru rațiunea finită. Credința prinde incertul obiectiv și îl afirmă, dar tot trebuie să se mențină deasupra unei mări fără fund. Adevărul religios există așadar doar în însușirea „înflăcărată" a incertului obiectiv.[3]

De fapt Kierkegaard nu afirmă că nu ar exista nici un motiv rațional pentru a săvârși actul de credință și că acesta ar fi un act pur arbitrar de alegere bazată pe capriciu. Însă cu siguranță îi place să minimalizeze motivele raționale ale credinței religioase, să sublinieze subiectivitatea adevărului și să descrie natura credinței ca salt. Prin urmare el nu poate evita să dea impresia că pentru el credința este un act arbitrar de voință. Iar teologii catolici îl critică cel puțin din această cauză. Dar dacă

---

[1] *Postscriptum neștiințific conclusiv*, p. 182.

[2] *Ibid.*

[3] Trebuie să ne amintim că pentru Kierkegaard credința este un autoangajament față de Persoana absolută și transcendentă, față de Dumnezeu persoană, nu față de un set de enunțuri.

ne-am distrage atenția de la analiza teologică a credinței și ne-am concentra asupra aspectului psihologic al problemei, atunci am descoperi că nu este nici o dificultate în a recunoaște, fie că ești catolic sau protestant, că există cu siguranță unii care înțeleg foarte bine din proprie experiență ce urmărește Kierkegaard atunci când descrie credința ca pe o aventurare sau ca pe un risc. Și în general, analiza fenomenologică a celor trei atitudini sau niveluri distincte ale conștiinței descrise de Kierkegaard are o valoare și o putere stimulativă care nu este distrusă de exagerările caracteristice lui.

5. În fragmentul citat mai sus, în care găsim definiția neconvențională pe care o dă Kierkegaard adevărului, se amintește de „individul existent". Am explicat deja că termenul „existență" așa cum este acesta folosit de Kierkegaard, este o categorie specifică umanului, ce nu poate fi aplicată spre exemplu unei pietre. Însă trebuie să spunem mai multe despre aceasta aici.

Pentru a exemplifica modul în care folosește conceptul de existență, Kierkegaard se folosește de următoarea analogie. Un om stă într-o căruță și ține hamurile, în timp ce calul merge pe calea cunoscută fără a fi nevoie de vreun control activ din partea vizitiului, care ar putea să doarmă. Un alt om își mână și își îndrumă activ calul. Într-un sens, despre ambii oameni se poate spune că sunt vizitii. Dar în alt sens, doar despre cel de-al doilea om putem spune că mână. În mod asemănător, despre omul care se lasă dus de mulțime, care se contopește în „Unul" anonim, putem spune că există doar într-un sens al termenului, deși în alt sens nu se poate spune că există. Căci el nu este „individul existent" care este hotărât să se lupte pentru a atinge un scop ce nu poate fi împlinit o dată pentru totdeauna, la un moment din timp, și care se află prin urmare într-o perpetuă stare de devenire, realizându-se pe sine prin alegerile sale repetate. Încă o dată, omul care se mulțumește cu rolul de spectator al lumii și al vieții și care transpune totul într-o dialectică de concepte abstracte, există cu adevărat doar într-un sens, dar nu și în celălalt. Căci el dorește să înțeleagă totul și să nu se angajeze față de nimic. „Individul existent", în schimb, este mai degrabă actorul decât spectatorul. El se angajează, dând astfel formă și sens vieții sale. El ex-istă în virtutea unui scop pentru care se luptă activ, alegând unele lucruri și respingându-le pe altele. Cu alte cuvinte, termenul „existență" are la Kierkegaard mai mult sau mai puțin același înțeles ca termenul „existență autentică" la unii filosofi existențialiști moderni.

Înțeles doar în acest mod, termenul „existență" este neutru, în sensul că poate fi aplicat în oricare dintre cele trei stadii ale dialecticii. Într-adevăr, Kierkegaard afirmă explicit că „există trei sfere de existență: estetică, etică și religioasă."[1] Un om poate

---

[1] *Postscriptum neștiințific conclusiv*, p. 448.

exista în cadrul sferei estetice dacă se comportă numai și numai ca omul estetic în mod voit, hotărât și consecvent. În acest sens Don Juan exemplifică individul existent din cadrul sferei estetice. Asemănător, omul care își sacrifică propriile înclinații de dragul legii morale universale și se străduiește în mod constant să împlinească un ideal moral care îl cheamă mereu înainte este un individ existent în cadrul sferei etice. „Un individ existent se află el însuși în proces de devenire. ... Pentru existență, lozinca este întotdeauna *înainte*."[1]

Dar deși termenul „existență" are, într-adevăr, un domeniu vast de aplicabilitate, el tinde să capete o conotație în special religioasă. Acest fapt nu surprinde în nici un fel, căci forma supremă de autorealizare a omului ca spirit este pentru Kierkegaard raportarea lui la Absolutul personal. „Existența este o sinteză între infinit și finit, iar individul existent este atât finit cât și infinit."[2] Însă a spune că individul existent este infinit nu înseamnă a-l identifica cu Dumnezeu. Înseamnă a spune că devenirea lui este un travaliu continuu de a se apropia de Dumnezeu. „Existența înseși, actul de a exista este un travaliu ... și acest travaliu este infinit."[3] „Existența este copilul care se naște din infinit și din finit, din etern și din temporal, fiind, prin urmare, un travaliu continuu."[4] Așadar s-ar putea spune că existența cuprinde două momente: separare sau finititudine, plus un travaliu continuu, în acest caz, pentru a se apropia de Dumnezeu. Travaliul trebuie să fie continuu, o devenire continuă , pentru că raportarea sinelui la Dumnezeu întru credință nu poate fi săvârșită o dată pentru totdeauna: trebuie să ia forma unui autoangajament repetat continuu.

Cu greu se poate spune că definiția sau descrierile făcute de Kierkegaard existenței sunt întotdeauna extrem de clare. În același timp, liniile generale sunt suficient de inteligibile. Și este limpede că pentru el individul existent este *par excellence* individul aflat în fața lui Dumnezeu, omul care susține punctul de vedere al credinței.

6. În operele existențialiștilor, conceptul de anxietate iese în evidență[5]. Dar termenul este folosit de autori diferiți în moduri diferite. La Kierkegaard are o încărcătură religioasă. Iar în *Conceptul de anxietate*, este puternic asociat cu ideea de păcat. Putem totuși, cred eu, să lărgim domeniul de aplicabilitate și să spunem că anxietatea este o stare care precede saltul calitativ de la un stadiu pe drumul vieții la altul.

---

1 *Postscriptum neștiințific conclusiv*, p. 368.
2 *Ibid.*, p. 350.
3 *Ibid.*, p. 84.
4 *Ibid.*, p. 85.
5 Germanii vorbesc de *Angst*, francezii de *angoisse*. Unii scriitori englezi au folosit „*anguish*", sau chiar „anxiety". Eu folosesc „dread". În orice caz, traducerea prin „frică" ar trebui evitată, dintr-un motiv ce va fi explicat în text. [*Dread* este redat aici prin *anxietate*.]

Anxietatea este definită de Kierkegaard ca „o antipatie simpatică și o simpatie antipatică".[1] Să luăm ca exemplu cazul unui băiețel care este înclinat către „o căutarea a aventurosului, a monstruosului, a enigmaticului".[2] Copilul este atras de necunoscut, fiind în același timp îngrozit de el, pentru că îl consideră o amenințare la adresa siguranței sale. Atracție și respingere, simpatie și antipatie, sunt îngemănate. Copilul se găsește într-o stare de angoasă, dar nu într-una de frică. Căci frica se referă de ceva destul de precis, real sau imaginat, precum un șarpe sub pat, o viespe care amenință să înțepe etc., în timp ce angoasa se referă la ceva încă necunoscut și misterios. Și tocmai necunoscutul, misteriosul, este cel care atât îl atrage cât și îl dezgustă pe copil.

Kierkegaard aplică această idee păcatului. În starea de inocență, spune el, spiritul se afla într-o stare de reverie, într-o stare a imediatului. Nu știe încă să păcătuiască. Totuși poate manifesta o vagă atracție, nu pentru păcat ca ceva bine definit, ci pentru folosirea libertății și astfel pentru posibilitatea de a păcătui. „Anxietatea este posibilitatea libertății."[3] Kierkegaard îl va da ca exemplu pe Adam. Când lui Adam, aflat în starea de inocență, i s-a spus să nu mănânce fructele pomului cunoașterii binelui și a răului, sub pedeapsa cu moartea, el nu avea de unde să știe ce însemnau răul sau moartea. Căci cunoștințele puteau fi dobândite numai încălcând interdicția. Însă interdicția a trezit în Adam „posibilitatea libertății... înspăimântătoarea posibilitate de a *putea*".[4] Iar el era atras și îngrozit de ea în același timp.

Dar mai există și o angoasă legată de bine, spune Kierkegaard. Să presupunem, de exemplu, că un om s-a îngropat în păcat. El ar putea fi conștient de posibilitatea de a ieși din această stare, putând fi atras de ea. Dar în același timp el ar putea să fie îngrozit de această perspectivă, dat fiind faptul că îi place să fie în această stare. În acest caz, el este posedat de angoasa binelui. Iar aceasta este de fapt o angoasă de libertate, presupunând că omul se află în strânsoarea înrobitoare a păcatului. Libertatea este pentru el obiectul unei antipatii pline de compasiune și a unei compasiuni antipatice. Iar această angoasă este ea însăși posibilitatea libertății.

Este posibil ca termenul de angoasă să devină mai limpede dacă îl putem folosi în acest mod. Să presupunem că un om a devenit conștient de păcatul său și de lipsa lui cumplită de auto-suficiență, și că este confruntat cu posibilitatea saltului spre

---

Conceptul de anxietate, p. 38 (trad. en. de W. Lowrie, Princeton și Londra, 1944). [*Conceptul de anxietate*, tr. Adrian Arsinevici, Ed. Amarcord, Timișoara, 1998, p. 78; conf. n. 89, p. 227, antipatia simpatică e „expresie a ceva care atrage și care produce, în același timp, repulsie."]

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, p. 139. [trad. rom. p. 204]

[4] *Ibid.*, p. 40. [trad. rom. p. 81]

credință[1], care, după cum am văzut, înseamnă angajamentul față de o incertitudine obiectivă, un salt în necunoscut. El se aseamănă destul de mult cu un om care se află pe marginea prăpastiei și care este conștient de posibilitatea de a se arunca înăuntru și care simte în același timp și atracție, și repulsie. Ce-i drept, saltul înspre credință înseamnă mântuire, nu distrugere. „[...] căzând astfel pradă anxietății posibilității, până când aceasta e nevoită să-l cedeze (odată ce-a fost mântuit) credinței; altundeva el nu va afla odihnă..."[2] Aceasta pare a sugera că angoasa este depășită prin acel salt. Însă cel puțin în măsura în care menținerea perspectivei credinței implică repetarea autoangajamentului față de o incertitudine obiectivă, s-ar părea că angoasa reapare ca tonalitatea emotivă a saltului repetat.

7. Kierkegaard a fost în primul rând un gânditor religios. Deși pentru contemporanii săi a fost mai mult sau mai puțin doar o voce care strigă în pustiu, concepția lui asupra religiei creștine a avut o influență puternică asupra unor curente importante ale teologiei protestante moderne. Deja l-am pomenit pe Karl Barth, a cărui ostilitate față de „teologia naturală" este în mare măsură consonantă cu atitudinea lui Kierkegaard față de orice invazie a metafizicii în sfera credinței. Se poate spune, desigur, și pe bună dreptate, că în genul de teologie reprezentată de Karl Barth se urmărește nu atât a-l continua pe Kierkegaard cât a reînnoi contactul cu izvorul originar nesecat al gândirii și spiritualității protestante. Dar dat fiind că unele idei ale lui Kierkegaard erau în mod clar luterane, acesta era doar unul dintre efectele pe care scrierile lui îl puteau avea, și l-au și avut.

În același timp, scrierile sale sunt evident capabile de a exercita o influență și în alte direcții. Pe de o parte el a avut niște lucruri foarte dure de spus la adresa protestantismului, și putem distinge în cadrul gândirii sale nu doar o îndepărtare față de protestantismul al cărui conținut a fost secătuit dar și față de protestantism ca atare. Nu este de datoria mea să susțin că dacă ar mai fi trăit, ar fi devenit catolic. Dacă ar fi devenit sau nu este o întrebare la care nu este cu putință să răspundem. Prin urmare, este neprofitabil să discutăm despre asta. Dar este cert că scrierile sale au avut ca efect convertirea unor oameni la catolicism care, după cum a remarcat, a menținut tot timpul idealul a ceea ce a numit numărul 1. Pe de altă parte, se poate considera și posibilitatea ca scrierile sale să fi contribuit la hotărârea unor oameni de a renunța la creștinismul de orice fel. Putem să ne imaginăm pe cineva spunând „Da, am prins ideea. Kierkegaard cam are dreptate. Eu nu sunt cu adevărat un creștin. Și, mai mult

---

1 „Opusul păcatului nu este virtutea, ci credința"; *Boala de moarte*, p. 132.

2 *Conceptul de anxietate*, p. 141. [trad. rom. p. 206]

decât atât, nici nu-mi doresc să fiu. Mă lipsesc de salturi și de adoptări pasionale ale incertitudinilor obiective."

Nu este surprinzător, prin urmare, ca în dezvoltarea mișcării existențialiste moderne să descoperim anumite teme kierkergaardiene rupte de semnificația lor originar religioasă și angajate într-un sistem estetic. Acesta este în mod exemplar cazul d-lui Sartre. La Karl Jaspers, care dintre toți filosofii considerați în mod curent existențialiști[1] se apropie cel mai mult de Kierkegaard, fundamentul religios al conceptului de existență este în mare măsură păstrată[2]. Dar filosofia d-lui Sartre ne amintește că conceptele de existență autentică, de autoangajament liber și de angoasă pot fi desprinse de această încărcătură.

Aceste remarce nu sunt desigur menite a insinua că originile existențialismului modern pot fi pur și simplu atribuite influenței postume a lui Kierkegaard. Aceasta ar fi o declarație grozav de falsă. Însă teme kierkergaardiene sunt recurente în existențialism deși contextul istoric s-a schimbat. Iar cei care scriu despre mișcarea existențialistă sunt perfect îndreptățiți să vadă în scriitorul danez strămoșul spiritual al acesteia, deși nu, desigur, și cauza ei suficientă. În același timp, Kierkegaard a exercitat o influență stimulativă asupra multor oameni care nu se consideră existențialiști și nici măcar filosofi sau teologi profesioniști de vreun fel. După cum am remarcat în prima secțiune a acestui capitol, gândirea sa filosofică tinde să devină atât o încercare de a-i face pe oameni să vadă situația lor existențială și alternativele cu care se confruntă cât și un apel pentru a alege, a se angaja, a deveni „indivizi existenți". Mai reprezintă, desigur, și un protest în numele individului sau persoanei libere împotriva scufundării în colectivitate. Kierkegaard exagerează, într-adevăr. Iar exagerarea devine și mai evidentă atunci când conceptul de existență este privat de semnificația religioasă pe care i-a acordat-o Kierkegaard. Dar exagerările sunt de multe ori foarte utile în a atrage atenția asupra a ceea ce în fond chiar merită să fie spus.

---

[1] Este adevărat că unii dintre aceștia au negat această etichetă. Însă nu putem discuta această chestiune aici. În orice caz, „existențialismul", dacă nu este limitat la filosofia d-lui Sartre, este un termen telescopat.

[2] Jaspers este filosof profesionist și profesor universitar, însă este greu să ni-l imaginăm pe excentricul și înflăcăratul gânditor danez ca deținând vreo catedră. Însă viața și gândirea lui Kierkegaard (ca și cea a lui Nietzsche,) a reprezentat pentru Jaspers un subiect de îndelungă meditație.

PARTEA A TREIA

CURENTELE DE GÂNDIRE ULTERIOARE

CAPITOLUL XVIII

MATERIALISMUL NEDIALECTIC

Note introductive – Prima etapă a mişcării materialiste – Critica lui Lange la adresa materialismului – Monismul lui Haeckel – Energetismul lui Ostwald – Empirio-criticismul ca încercare de depăşire a opoziţiei dintre materialism şi idealism

1. Falimentul idealismului absolut a fost la scurtă vreme urmat de apariţia unei filosofii materialiste care nu s-a dezvoltat, aşa cum a făcut-o materialismul dialectic, din hegelianismul de stânga, ci care afirma că este bazată pe şi decurge din o reflecţie temeinică asupra ştiinţelor empirice. Desigur, ştiinţa nu are nici o legătură intrinsecă cu materialismul filosofic, chiar dacă filosofiile naturii expuse de Schelling şi Hegel nu au făcut nimic pentru a dezvolta ideea conform căreia complementul firesc al ştiinţei ar fi idealismul metafizic. Mai mult, filosofiile germane de seamă, în afară de cea a lui Marx, nu au fost, cu certitudine, materialiste. Deci nu îmi propun să aloc mult spaţiu mişcării materialiste din Germania secolului al XIX-lea. Dar este important de înţeles că a existat o astfel de mişcare. Şi deşi nu a reprezentat vreo gândire filosofică profundă a fost totuşi influentă. Într-adevăr, tocmai datorită lipsei de profunzime şi datorită apelului la prestigiul ştiinţei a fost posibil ca o carte ca *Forţă şi materie* a lui Büchner să se bucure de o mare notorietate şi să fie reeditată de nenumărate ori.

2. Printre materialiştii germani proeminenţi de la mijlocul secolului al XIX-lea se numărau Karl Vogt (1817-1895), Heinrich Czolbe (1819-1873), Jakob Moleschott (1822-1893), şi Ludwig Büchner (1824-1899). Vogt, zoolog şi, pentru o vreme, profesor la Giessen este cel mai adesea amintit pentru afirmaţia sa că creierul secretă gândire tot aşa cum ficatul secretă fiere. Concepţia sa generală este rezumată în titlul lucrării sale polemice îndreptate împotriva fiziologului Rudolf Wagner *Credinţa unui cărbunar şi ştiinţa* (*Kohlerglaube und Wissenschaft*, 1854). Rudolf Wagner îşi făcuse publică credinţa sa în creaţia divină şi Vogt l-a atacat din perspectiva ştiinţei. Czolbe, autorul unei *Noi interpretări a senzualismului* (*Neue Darstellung des Sensualismus*, 1855) şi a unor atacuri la adresa lui Kant, Hegel şi Lotze, deriva conştiinţa din senzaţie, pe care el o interpreta într-o manieră ce amintea de Democrit. În acelaşi timp, el recunoştea prezenţa în natură a unor forme organice care nu sunt susceptibile de o explicaţie pur mecanicistă.

Moleschott a fost fiziolog şi doctor şi a trebuit să renunţe la catedra sa de la Utrecht datorită opoziţiei stârnite de teoriile sale materialiste. Ulterior el a devenit profesor în

Italia unde a exercitat o puternică influență asupra celor înclinați către materialism și pozitivism. În particular, el l-a influențat pe Cesare Lombroso (1836-1909), celebrul profesor de antropologie criminală de la Torino, care a tradus în italiană lucrarea *Ciclul vieții* (*Der Kreislauf des Lebens*, 1852) a lui Moleschott. În opinia lui Moleschott întreaga istorie a universului poate fi explicată în termenii unei materii originare, care are ca atribute esențiale intrinseci forța și energia. Nu există materie fără forță și nici forță fără materie. Viața este pur și simplu o stare a materiei însăși. Feuerbach a pregătit calea pentru distrugerea interpretări teleologice și antropomorfice ale lumii, și este îndatorirea științei să continue și să termine ceea ce el a început. Nu există nici un temei riguros pentru a distinge între științele naturale, pe de-o parte, și studiul omului și a istoriei lui, pe de alta. Știința poate folosi aceleași modele explicative în ambele cazuri.

Probabil că cel mai cunoscut produs al primei etape a materialismului german este *Forță și materie* (*Kraft und Stoff*, 1855) scrisă de Büchner, care a devenit un manual oarecum răspândit al materialismului și care a fost tradus în mai multe limbi străine. Autorul ei condamnă fără să ezite toată filosofia care nu poate fi înțeleasă de către cititorul educat. Și din acest motiv cartea s-a bucurat de o popularitate considerabilă. Așa cum indică și titlul ei, forța și materia sunt considerate principii explicative suficiente. De pildă, sufletul, ca spirit, nu este admis.

3. În 1866 Friedrich Albert Lange (1828-1875) și-a publicat faimoasa *Istorie a materialismului* (*Geschichte des Materialismus*) în care el supune filosofia materialistă unor critici bine întemeiate formulate din perspectiva unui neo-kantian. Dacă este interpretat doar ca un principiu metodologic în științele naturii, materialismul este de susținut. Altfel spus, fiziologul, de exemplu, trebuie să acționeze ca și cum ar exista doar obiecte materiale. Și Kant credea același lucru. Omul de știință nu este interesat de realitate spirituală. Dar, în ciuda faptului că materialismul este de acceptat ca principiu metodologic în domeniul științelor naturii, el nu mai este acceptabil atunci când e transformat în metafizică sau în filosofie generală. Sub această formă el devine necritic și naiv. De exemplu, în psihologia empirică este adecvat și de dorit să formulezi, pe cât se poate, explicații fiziologice pentru procesele psihice. Dar dai dovadă de o concepție necritică și naivă dacă presupui că însăși conștiința este susceptibilă de o interpretare pur materialistă. Căci numai prin intermediul conștiinței putem cunoaște ceva despre corpuri, nervi, ș.a.m.d. Și însăși încercarea de a reduce conștiința la materie demonstrează caracterul ei ireductibil.

Mai mult, materialiștii își trădează mentalitatea lor necritică când tratează materia, forța, atomii ș.a.m.d. ca lucruri în sine. De fapt, acestea sunt concepte elaborate de intelect sau de spirit în încercarea lui de a cunoaște lumea. Trebuie, într-adevăr,

să ne folosim de asemenea concepte, dar este naiv din partea noastră să presupunem că utilitatea lor este suficientă pentru a îndreptăți folosirea lor ca fundament al unei metafizici materialiste dogmatice. Și tocmai în asta constă de fapt materialismul filosofic.

4. Critica lui Lange a dat o lovitură considerabilă materialismului, cu atât mai mult cu cât nu a încercat să se limiteze la probleme, ci a încercat să arate care sunt elementele valide ale acestei concepții. Dar, așa cum și era de așteptat, critica sa nu a împiedicat o renaștere a materialismului, un al doilea val care a apelat la teoria evoluției a lui Darwin ca la o dovadă clară a faptului că originea și evoluția omului este doar o etapă a evoluției cosmice în general, și că activitățile superioare ale omului pot fi, în chip adecvat, explicate în termenii evoluției sale, nefiind în nici un moment necesară introducerea noțiunii de activitate creatoare a unei Ființe supra-omenești. Faptul că nu există nici o legătură necesară între ipoteza științifică a evoluției biologice și materialismul filosofic era, într-adevăr, evident pentru câteva minți din epocă. Dar erau mulți cei care fie îmbrățișau, fie atacau această ipoteză, după cum era cazul, deoarece ei erau convinși că materialismul este concluzia evidentă ce decurge din ea.

Expresia populară caracteristică a acestei de-a doua etape a mișcării materialiste germane este lucrarea *Enigmele universului* (*Die Welträtsel*, 1899) scrisă de Haeckel. Ernst Haeckel (1834-1919) a fost timp de mulți ani profesor de zoologie la Jena, și o parte a lucrărilor scrise de el s-au ocupat exclusiv de rezultatele cercetărilor sale științifice. Totuși, altele, au fost dedicate expunerii unei filosofii moniste bazate pe ipoteza evoluției. Între 1859, anul apariției *Originii speciilor prin selecție naturală* a lui Darwin și 1871, când a apărut *Descendența omului*, scrisă tot de Darwin, Haeckel a publicat câteva lucrări pe teme legate de problema evoluției, și a declarat explicit că, în opinia lui, Darwin a întemeiat, în sfârșit, ipoteza evoluționistă pe baze științifice reale. Pornind de la acestea din urmă Haeckel a continuat prin a construi un monism general și prin a-l oferi ca pe un substitut adecvat al religiei, înțeleasă în sens tradițional. În consecință, în 1892, el a publicat o conferință, cu câteva note suplimentare, ce purta titlul *Monismul ca punte între religie și știință* (*Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*). Și încercări similare de a găsi în monismul său o împlinire a nevoilor religioase ale omului pot fi regăsite în *Enigmele universului* și în *Dumnezeu-natură, studii despre religia monistă* (*Gott-Natur, Studien über monistische Religion*, 1914).

Haeckel afirmă că reflecția asupra lumii a dat naștere la o serie de enigme sau probleme. Unele dintre acestea au fost rezolvate, altele sunt imposibil de rezolvat, nefiind, *ipso facto*, probleme autentice. „Filosofia monistă este fundamental capabilă să recu-

noască doar o singură enigmă atotcuprinzătoare a universului, problema substanței".[1] Dacă prin asta se înțelege problema naturii vreunui lucru în sine misterios ce se găsește în spatele fenomenelor, Haeckel este gata să recunoască că e posibil să fim la fel de incapabili să o rezolvăm ca și „Anaximandru și Empedocle acum 2400 de ani".[2] Dar, în măsura în care nici măcar nu știm dacă există un astfel de lucru în sine, a ne pune problema naturii lui este fără sens. Ceea ce a fost clarificat este „legea atotcuprinzătoare a substanței"[3], legea conservării forței și a materiei. Materia și forța sau energia sunt cele două atribute ale substanței, iar legea conservării lor, când este interpretată ca legea universală a evoluției, explică de ce noi concepem universul ca pe o unitate în care legile naturale sunt pentru totdeauna și universal valabile. Ajungem astfel la o interpretare monistă a universului care este fundamentată pe dovezile unității lui și ale relației cauzale dintre toate fenomenele. Mai mult, acest monism desființează cele trei dogme principale ale metafizicii dualiste, i.e. „Dumnezeu, libertatea și nemurirea".[4]

Teoria celor două lumi a lui Kant, cea fizică, lumea materială, și cea morală, lumea imaterială, este, prin urmare, eliminată de filosofia monistă. Dar de aici nu decurge că în monism nu există loc pentru etică, cu condiția ca aceasta să fie întemeiată pe instinctele sociale ale omului și nu pe vreun imperativ categoric fictiv. Monismul recunoaște ca ideal moral suprem atingerea unei armonii între egoism și altruism, între dragostea de sine și dragostea față de aproapele tău. „Înaintea tuturor filosofului britanic Herbert Spencer trebuie să îi mulțumim pentru că a găsit în teoria evoluției un fundament pentru această etică monistă."[5]

Haeckel protestează că „materialism" este un epitet complet nepotrivit pentru a fi atribuit filosofiei sale moniste. Căci deși respinge ideea de spirit imaterial, respinge deopotrivă și ideea de moarte și de materie neînsuflețită. „Ambele sunt combinate inseparabil în fiecare atom."[6] Dar a spune că în fiecare atom se găsesc combinate spirit și materie (*Geist und Materie*) este același lucru cu a spune că în fiecare atom sunt combinate forță și substanță (*Kraft und Stoff*). Și în ciuda faptului că Haeckel pretinde că filosofia lui poate în aceeași măsură să fie etichetată „spiritualism" sau „materialism", aceasta este, în mod evident, ceea ce mulți ar descrie ca materialism, o variantă superioară, desigur, dar totuși materialism. Concepția sa asupra naturii conștiinței și a rațiunii face acest lucru clar, indiferent de ce afirmă el explicit.

---

1 *Die Welträtsel*, p. 10 (Leipzig, 1908).
2 *Ibid.*, p. 239.
3 *Ibid.*
4 *Die Welträtsel*, p. 140, 217 și 240.
5 *Ibid.*, p. 218. Dacă Haeckel ar fi trăit astăzi el și-ar exprima aprecierea și față de concepțiile etice ale profesorului Julien Huxley.
6 *Der Monismus*, p. 27 (Stuttgart, 1905).

Dacă termenul „materialism" este nepotrivit filosofiei lui Haeckel, la fel este și termenul „ateism". Filosofia monistă este panteistă, nu atee: Dumnezeu este imanent și identic cu universul. „Fie că înțelegem acest impersonal *atotputernic* ca *Dumnezeu-natură* (*Theophysis*) sau ca *Dumnezeu în toate* (*Pantheos*) este până la urmă o chestiune nesemnificativă."[1] Se pare că Haeckel nu a realizat că dacă panteismul constă în a numi universul „Dumnezeu" iar dacă religia constă în a dezvolta știința, etica și estetica și în a le îndrepta spre idealurile de adevăr, bine și, respectiv, frumos, atunci panteismul diferă de ateism numai deoarece face posibilă prezența unei anumite atitudini emoționale față de univers în cei ce se intitulează panteiști, atitudine ce lipsește celor ce se numesc ateiști. Haeckel sugerează, într-adevăr, că „*Dumnezeu*, cauza ultimă a tuturor lucrurilor, este ipoteticul *temei originar al substanței*."[2] Dar acest concept este, după toate aparențele, identic cu fantomaticul și impersonalul lucru în sine care, așa cum am văzut, este respins de Haeckel în altă parte. Prin urmare, panteismul lui nu poate însemna nimic mai mult decât folosirea indistinctă a cuvintelor „Dumnezeu" și „Univers" și întreținerea unei anumite atitudini emoționale la adresa lor.

5. În 1906 a fost înființată la München o Societate Germană Monistă (Monistenbund) sub patronajul lui Haeckel[3], iar în 1912 Ostwald, pe atunci președintele Societății Moniste, publică *Secolul monist* (*Das monistische Jahrhundert*).

Wilhelm Ostwald (1853-1932) a fost un celebru chimist și profesor de chimie, mai întâi la Riga iar mai apoi la Leipzig, a primit premiul Nobel în 1909 și a fost fondatorul revistei *Annalen der Naturphilosophie* (1901-1921), în al cărei ultim număr a apărut textul german al lucrării *Tractatus logico-philosophicus* a lui Ludwig Wittgenstein. În 1906 s-a retras de la catedra pe care o deținea la Leipzig, iar în următorii ani a publicat un număr considerabil de lucrări pe teme filosofice.

În 1895 Ostwald a publicat o carte despre *Depășirea materialismului științific* (*Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus*). Dar, pentru el, așa zisa depășire a materialismului însemna înlocuirea conceptului de „materie" cu conceptul de „energie". Elementul fundamental al realității este energia care într-un proces de transformări ia o varietate de forme distincte. Diferitele proprietăți ale materiei sunt forme diferite de energie; iar energia psihică, care poate fi fie conștientă fie inconștientă constituie un alt nivel (sau formă) distinct. Diferitele forme sau niveluri sunt ireductibile, în sensul că nici o formă distinctă nu poate fi identificată cu o alta. În același timp ele apar prin transformarea unicei realități ultime, i.e. energia. Așadar

---

[1] *Gott-Natur*, p. 38 (Leipzig, 1914).

[2] *Ibid.*

[3] Ideea călăuzitoare a Societății era aceea că știința oferă un mod de viață.

„energetismul" este o teorie monistă. Este posibil ca aceasta să nu corespundă deloc cu propriile canoane ale metodei ştiinţifice profesate de Ostwald, care exclud orice teorie care se apropie de a fi o ipoteză metafizică. Dar, în orice caz, atunci când s-a centrat pe filosofia naturii el a depăşit limitele ştiinţei empirice.

6. Materialismul presupune afirmarea ideii că toate procesele sunt materiale doar în forma lui cea mai brută. Dar o filosofie nu poate fi clasificată drept materialistă decât dacă recunoaşte, sub o formă sau alta, prioritatea materiei şi dacă afirmă că procesele ce nu pot fi corespunzător descrise ca materiale sunt derivate din materie sau sunt epifenomene ale proceselor materiale. În mod similar, deşi materialismul nu presupune susţinerea concepţiei conform căreia toate lucrurile sunt idei într-un sens uzual, o filosofie nu poate fi descrisă corect ca un sistem idealist metafizic dacă nu conţine sub o anumită formă ideea că Gândirea sau Raţiunea sau Spiritul este anterior lumii materiale care este doar o expresie sau o manifestare a lui. În orice caz disputa dintre materialism şi idealism presupune, *prima facie*, distincţia dintre materie, pe de-o parte şi spirit sau gândire, de cealaltă parte. Ulterioară acestei distincţii este încercarea de a depăşi opoziţia prin subordonarea unuia dintre termenii distincţiei celuilalt. Deci, o modalitate de a elimina divergenţele dintre materialism şi idealism este de a reduce realitatea la fenomene care nu pot fi descrise în chip adecvat nici ca materiale nici ca spirituale.

Găsim un astfel de demers în fenomenalismul lui Mach şi Avenarius, cunoscut uzual ca empiriocriticism. De aici nu trebuie să se înţeleagă că cei doi filosofi erau pur şi simplu preocupaţi cu depăşirea opoziţiei dintre materialism şi idealism. Mach, de exemplu, era foarte interesat de caracteristicile ştiinţelor naturii. În acelaşi timp ei considerau că fenomenalismul lor elimina dualismele care stârniseră atâtea controverse printre metafizicienii care îşi propuseseră să construiască o teorie unificatoare. Şi tocmai din acest punct de vedere analizăm aici teoria lor.

Richard Avenarius (1843-1896), profesor de fizică la Zürich şi autor al unei *Critici a experienţei pure* (*Kritik der reinen Erfahrung*, 1888-1890) şi a *Concepţiei umane despre lume* (*Der menschliche Weltbegriff*, 1891) a încercat să surprindă natura esenţială a experienţei pure, adică a experienţei brute nealterate de vreo interpretare. Şi el a identificat datele imediate sau elementele experienţei în senzaţii. Acestea depind de modificările din sistemul nervos central care sunt influenţate de mediul înconjurător interpretat fie ca stimul extern fie ca parte a procesului de nutriţie. Mai mult, creierul, cu cât e mai dezvoltat, cu atât este mai excitat de elemente constante din mediul înconjurător. Astfel, se produce imaginea unei lumi familiare, o lume în care individul se poate simţi în siguranţă. Iar intensificarea acestor sentimente de familiaritate şi siguranţă este acompaniată de o slăbire a credinţei că lumea este enigmatică,

problematică și misterioasă. În final, problemele de nerezolvat ale metafizicii ajung să fie eliminate. Iar teoria experienței pure, cu reducerea ei atât a lumii exterioare, cât și a celei interioare la senzații, desființează acele dihotomii între fizic și psihic, lucru și gând, obiect și subiect, care au stat la baza unor asemenea teorii metafizice rivale ca materialismul și idealismul.

O teorie similară a fost formulată, deși mergând pe altă cale, de către Ernst Mach (1838-1916) care a fost pentru mulți ani profesor la universitatea din Viena și care a publicat, pe lângă lucrări dedicate științelor naturii, *Contribuții la analiza senzațiilor* (*Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, 1886) și *Cunoaștere și eroare* (*Erkenntnis und Irrtum*, 1905). Experiența este reductibilă la senzații care nu sunt nici pur fizice, nici pur psihice, ci mai degrabă neutre. Prin urmare, Mach încearcă să depășească distincțiile pe care filosofii le-au folosit ca fundament pentru construirea teoriilor metafizice. Dar el este mai degrabă preocupat de purificarea științelor naturii de elemente metafizice și nu de dezvoltarea vreunei filosofii generale.[1] Apărută din nevoile noastre biologice, știința tinde către stăpânirea naturii prin oferirea posibilității de a face predicții. Din acest motiv trebuie să profesăm o economie în gândire, unind fenomenele prin intermediul unor concepte cât mai puțin numeroase și cât mai simple cu putință. Dar, în ciuda faptului că aceste concepte sunt instrumente indispensabile pentru a face posibilă predicția științifică, ele nu ne oferă explicații referitoare la cauze, esențe sau substanțe într-un sens metafizic.

În *Materialism și empiriocriticism* (1909) Lenin afirmă că fenomenalismul lui Mach și Avenarius conduce inevitabil la idealism, iar de acolo la credința religioasă. Căci dacă lucrurile sunt reduse la senzații ori la informațiile furnizate de acestea, ele trebuie să fie dependente de intelectul uman. Și din moment ce este foarte puțin probabil ca ele să depindă doar de intelectul individual uman, trebuie să fie subordonate unui intelect divin.

Din punct de vedere istoric, fenomenalismul lui Mach și Avenarius formează o etapă în curentul de gândire ce a culminat cu neopozitivismul Cercului de la Viena în anii douăzeci ai acestui secol. Cu greu se poate spune că a condus la o renaștere a idealismului, și cu atât mai puțin la o renaștere a teismului. Cu toate acestea, nu decurge de aici că punctul de vedere al lui Lenin este absurd. De exemplu, din moment ce Avenarius nu dorea să nege că, într-un anumit sens, au existat lucruri și înaintea

---

[1] Mach respinge definirea conceptului „ego" prin „substanță spirituală aflată în opoziție cu natura" și interpretează sinele ca pe un complex de fenomene aflate în armonie cu natura. Dar el nu duce până la capăt această teorie și recunoaște că ego-ul este cel care unifică experiența.

apariției ființelor umane, el a susținut că senzațiile pot exista și fără vreun subiect, ca senzații posibile. Dar dacă reducerea lucrurilor la senzații nu este interpretată ca fiind echivalentă cu pretenția, pe care nici măcar cel mai strict realist nu ar contesta-o, că obiectele fizice pot, în principiu, să fie simțite dacă există vreun subiect conștient capabil să o facă, devine dificil de evitat o concluzie asemănătoare celei emise de Lenin. Desigur, se poate încerca acest lucru vorbind despre *sensibilia* în loc de senzații. Dar, în acest caz, fie reintroducem opoziția dintre obiecte fizice și intelect, fie ne confruntăm cu aceiași dificultate ca și înainte. Pe deasupra, este absurd, în opinia celui ce scrie aceste rânduri, să reduci eul la un complex sau la o succesiune de *sensibilia*. Căci existența eului ireductibil la *sensibilia* este o condiție necesară posibilității efectuării unei astfel de reduceri. În consecință, obținem eul pe de-o parte și *sensibilia* pe de alta, cu alte cuvinte, obținem un dualism de același tip ca cel pe care empiriocriticismul dorește să îl depășească.[1] Încercarea lui Mach de a purifica științele naturii de metafizică este un lucru: fenomenalismul ca o teorie filosofică este cu totul altul.

---

[1] Neopozitiviștii au încercat să transforme fenomenalismul dintr-o teorie ontologică într-una lingvistică, argumentând că pretenția conform căreia obiectele fizice sunt *date sensibile* este echivalentă cu a spune că o propoziție în care este menționat un obiect fizic este traductibilă într-o propoziție sau în propoziții în care sunt menționate numai datele sensibile, astfel încât dacă propoziția originală este adevărată (falsă) și traducerea ei va fi tot adevărată (falsă) și *viceversa*. Dar nu cred că acest demers a fost dus până la capăt cu succes.

CAPITOLUL XIX

MIȘCAREA NEOKANTIANĂ

Note introductive – Școala de la Marburg – Școala de la Baden – Tendința pragmatistă – E. Cassirer; observații de încheiere – Câteva comentarii referitoare la Dilthey

1. În 1865 Otto Liebmann (1840-1912), în *Kant și epigonii* (*Kant und die Epigonen*) formulează celebra deviză „înapoi la Kant!". Acest apel pentru o reîntoarcere la Kant era, într-adevăr, perfect de înțeles în acele circumstanțe. Pe de-o parte metafizica idealistă produsese o serie de sisteme care, odată cu dispariția entuziasmului inițial, păreau pentru mulți a fi incapabile de a oferi ceva care să poată fi numit, în chip adecvat, cunoaștere, astfel justificând atitudinea lui Kant referitoare la metafizică. Pe de altă parte, materialismul, deși exponent al științei, ajunsese să deservească propria formă extrem de îndoielnică de metafizică și ignora limitele stabilite de Kant utilizării legitime a conceptelor științifice. Cu alte cuvinte, atât materialiștii cât și idealiștii justificau prin produsele lor limitele pe care Kant le atribuise cunoașterii teoretice ale omului. Nu era deci de dorit întoarcerea la marele gânditor al epocii moderne care, printr-o critică amănunțită a cunoașterii umane reușise să evite extravaganțele metafizicii fără a cădea în dogmatismul materialiștilor? Nu se punea problema de a-l urma cu smerenie pe Kant, ci mai degrabă de a accepta concepția sa generală sau atitudinea sa și de a dezvolta modalitatea de gândire inițiată de el.

Mișcarea neokantiană a devenit o mare putere în filosofia germană. De fapt, a devenit filosofia academică sau „filosofia de școală" (*Schulphilosophie*), așa cum spun germanii, și, până la începutul secolului, majoritatea catedrelor universitare erau deținute de oameni care erau într-o oarecare măsură reprezentanți ai mișcării. Dar neokantianismul a luat atâtea forme câți reprezentanți. Și este imposibil să îi numim pe toți aici. Câteva observații generale despre principalele curente de gândire vor trebui să fie de ajuns.

2. În cadrul mișcării neokantiene se face o distincție între școlile de la Marburg și de la Baden. Se poate spune că Școala de la Marburg s-a centrat în principal pe logică, epistemologie, și pe probleme de metodă. Și este asociată, mai presus de toate, cu numele lui Hermann Cohen (1842-1918) și Paul Natorp (1854-1924).

Cohen, care a fost numit profesor de filosofie la Universitatea din Marburg în 1876, s-a ocupat atât cu exegeza cât și cu dezvoltarea gândirii kantiene. În sens larg,

preocuparea lui principală este unitatea conștiinței culturale și evoluția ei, și indiferent dacă scrie despre logică, etică, estetică, sau religie[1] este de remarcat că se referă constant la evoluția istorică a conceptelor pe care le discută și la importanța lor culturală în diferite stadii ale dezvoltării lor. Acest aspect al gândirii sale este un simbol al unei gândiri mai puțin formale și abstracte decât cea a lui Kant, deși bogăția reflecțiilor istorice nu facilitează înțelegerea imediată a punctului de vedere personal al lui Cohen.

În primul volum al *Sistemului filosofiei* (*System der Philosophie*, 1902-1912) Cohen renunță la doctrina sensibilității, la estetica transcedentală a lui Kant, și se dedică logicii gândirii pure și cunoașterii pure (*die reine Erkenntnis*), în special a cunoașterii *a priori* pure ce stă la baza fizicii matematice. Ce-i drept, logica are o sferă mai largă de aplicare. Dar, „faptul că logica trebuie să aibă o relație, care se extinde dincolo de sfera științelor matematice ale naturii, cu științele spiritului (*Geisteswissenschaften*) nu afectează în nici un fel relația fundamentală dintre logică și cunoașterea din științele matematice ale naturii."[2] Într-adevăr, „stabilirea legăturii dintre metafizică și științele matematice ale naturii este actul decisiv al lui Kant."[3]

În al doilea volum, dedicat eticii voinței pure (*Ethik des reinen Willens*), Cohen remarcă faptul că „etica, ca doctrină a omului, devine punctul central al filosofiei."[4] Dar conceptul de „om" este complex și conține cele două aspecte principale ale omului, i.e. omul ca individ și omul ca membru al societății. Prin urmare, deducerea conceptului adecvat de „om" trece prin mai multe etape sau momente până când cele două aspecte ajung să fie întrepătrunse. În discuția acestei probleme, Cohen observă că filosofia a ajuns să considere statul întruchiparea conștiinței etice a omului. Dar Statul empiric sau actual este, din păcate prea evident, statul „claselor conducătoare".[5] Și statul autoritar (*der Machtstaat*) poate deveni statul care întruchipează principiile dreptului și ale justiției (*der Rechtsstaat*) numai atunci când va renunța să servească interesele particulare ale unei clase. Cu alte cuvinte, Cohen anticipează o societate socialist democratică care va reprezenta adevărata expresie a voinței etice a omului

---

[1] În *Sistemul filosofiei* ideea de Dumnezeu este discutată în volumul al doilea. Vezi și *Conceptul de religie în sistemul filosofiei* (*Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen, 1915). Ideea de Dumnezeu este reprezentată ca idealul unificator al adevărului și perfecțiunii.

[2] *System der Philosophie*, I, p. 15 (Berlin, 1922, ediția a treia). Termenul „*Geisteswissenschaften*" va fi discutat mai târziu.

[3] *Ibid.*, p. 9. Cohen înțelege, evident, prin „metafizică" metafizica în sensul în care și Kant o accepta.

[4] *System der Philosophie*, II, p. 1 (Berlin, 1921, ediția a treia).

[5] *Ibid.*, p. 620.

considerat atât ca persoană individuală liberă, cât și ca orientat funciar către viața socială și către atingerea unui scop ideal comun.

Din moment ce întreg sistemul său filosofic este conceput „din perspectiva unității conștiinței culturale"[1] și din moment ce această conștiință nu este caracterizată exhaustiv de știință și morală, Cohen dedică cel de-al treilea volum esteticii. Așa cum a remarcat și Kant o tratare a esteticii formează o parte intrinsecă a oricărei filosofii sistematice.

Natorp, care a deținut la rândul său o catedră la Marburg, a fost puternic influențat de Cohen. În *Fundamentele logice ale Științelor exacte* (*Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 1910) el încearcă să demonstreze că dezvoltarea logică a matematicii nu necesită nici un recurs la intuițiile spațiului și timpului. Prin urmare, filosofia lui a matematicii este considerabil mai „modernă" decât cea a lui Kant. În ceea ce privește etica, Natorp împărtășea în mare concepția lui Cohen, și, pornind de la ideea că legea morală obligă individul să își subordoneze activitățile înălțării umanității, a construit o teorie a pedagogiei sociale. Mai poate fi menționat că, într-o binecunoscută lucrare, *Teoria Ideilor a lui Platon* (*Platons Ideenlehre*, 1903), Natorp încearcă să găsească o legătură între Platon și Kant.

Atât Cohen cât și Natorp se străduiesc să depășească dihotomia dintre gândire și ființă care pare a decurge (prin implicație logică) din teoria kantiană a lucrului în sine. Prin urmare, conform lui Natorp, „atât gândirea cât și ființa există și au sens numai în cadrul relațiilor dintre ele".[2] Ființa nu este ceva static, aflat în opoziție cu activitatea intelectului; ea există numai în cadrul unui proces de devenire care este în mod intrinsec înrudit cu această activitate. Iar gândirea este un proces care își determină progresiv obiectul, i.e. ființa. Dar, deși Cohen și Natorp au căutat să unifice gândirea și ființa, definindu-le ca poli ai aceluiași proces, nu ar fi putut să își ducă la capăt proiectul de eliminare a lucrului în sine fără să părăsească poziția kantiană și să treacă la idealismul metafizic.

3. În vreme ce Școala de la Marburg a accentuat importanța cercetării fundamentelor logice ale științelor naturii, Școala de la Baden s-a centrat pe filosofia valorilor și pe științele culturii. Astfel, pentru Wilhelm Windelband[3] (1848-1915) filosoful trebuie să se preocupe de cercetarea principiilor și a presupozițiilor implicate în judecățile de

---

[1] *System der Philosophie*, III, p. 4 (Berlin, 1922).

[2] *Philosophie*, p. 13 (Göttingen, 1921, ediția a treia).

[3] Windelband, cunoscut istoric al filosofiei, a ocupat catedre, succesiv, la Zürich, Freiburg și Strasbourg. În 1903 a fost numit profesor de filosofie la Heidelberg. A fost prima figură majoră a așa numitei Școli de la Baden.

valoare și de relația dintre subiectul cunoscător sau conștiință și valoarea sau norma sau idealul care determină formularea judecății respective.

Având în vedere această perspectivă asupra filosofiei este evident că judecățile etice și estetice oferă conținutul reflecțiilor filosofice. Judecata morală, de pildă, are, firește, un caracter axiologic și nu unul descriptiv. Exprimă ceea ce ar trebui să fie și nu ceea ce este în lume. Dar Windelband include și judecățile logice. Căci, tot așa cum etica este preocupată de valorile morale, așa și logica este preocupată de o valoare, și anume adevărul. Adevărul este acela care ar trebui să fie gândit. Așadar toate raționamentele logice sunt ghidate de o valoare, o normă. Axiomele fundamentale ale logicii nu pot fi demonstrate; dar trebuie să le acceptăm dacă prețuim adevărul. Și dacă nu suntem pregătiți să respingem toate raționamentele logice, trebuie să acceptăm adevărul ca pe o normă sau valoare obiectivă.

În consecință, logica, etica și estetica presupun valorile „adevăr", „bine" și „frumos". Iar acest fapt ne obligă să postulăm o conștiință transcendentală ce stabilește norme sau care atribuie valori, și care, astfel, se ascunde în spatele conștiinței empirice. Mai mult, în măsura în care toți indivizii în judecățile lor logice, etice și estetice recurg implicit la valori universale absolute, această conștiință transcendentală reprezintă legătura vie dintre indivizi.

Cu toate acestea, valorile absolute necesită o întemeiere metafizică (*eine metaphysische Veränkerung*). Cu alte cuvinte, recunoașterea și afirmarea valorilor obiective ne conduce inexorabil la postularea unui temei metafizic într-o realitate suprasensibilă pe care îl numim Dumnezeu. Și astfel se nasc valorile sfinte. „Nu înțelegem prin valori sfinte o clasă de valori universal valide, asemenea claselor formate din adevăr, bine și frumos, ci mai degrabă însăși aceste valori în măsura în care sunt în relație cu o realitate suprasensibilă."[1]

Filosofia valorilor a lui Windelband a fost dezvoltată de Heinrich Rickert (1836-1936), succesorul lui la catedra de filosofie de la Heidelberg. Rickert susține că există un tărâm al valorilor care este înzestrat cu realitate, dar despre care nu se poate spune propriu-zis că există.[2] Ele posedă realitate în sensul că subiectul le recunoaște și nu le creează. Dar ele nu sunt lucruri care se află printre alte lucruri care există. Și totuși, în judecățile de valoare subiectul reunește tărâmul valorilor cu lumea

---

[1] *Einleitung in die Philosophie*, p. 390 (Tübingen, 1914).

[2] În *Sistemul filosofiei* (*System der Philosophie*, 1921) Rickert încearcă să clasifice valorile în șase grupuri sau sfere; valorile logicii (valori de adevăr), estetica (valorile frumosului), misticismul (valorile sacralității sau ale sfințeniei impersonale), etica (valorile morale), erotica (valorile fericirii), și religia (valorile sfințeniei personale).

sensibilă, oferind importanță valorică lucrurilor și evenimentelor. Și deși, despre valorile însele nu se poate spune propriu-zis că ar exista, nu suntem îndreptățiți să respingem posibilitatea ca ele să fie întemeiate într-o realitate divină eternă care transcende cunoașterea noastră teoretică.

În conformitate cu liniile generale ale gândirii lui, Rickert subliniază rolul ideii de valoare în istorie. Windelband argumentase[1] că științele naturii sunt preocupate de aspectele generale ale lucrurilor, lucrurile fiind interpretate doar ca exemplificări iar evenimentele ca repetabile, i.e. exemplificări ale unor legi universale, pe când istoria este preocupată de individual, de unic. Științele naturii sunt „nomotetice" sau emițătoare de legi, pe când istoria (adică știința istoriei) este „ideografică"[2]. Rickert este de acord că istoricul tratează individualul, unicul, dar insistă că el se interesează de persoane și evenimente doar prin referință la valori. Altfel spus, istoriografia ideală este o știință a culturii care descrie evoluția istoriei din perspectiva valorilor recunoscute de diferite societăți și culturi.

Din punct de vedere al unui anumit aspect al gândirii sale, Hugo Münsterberg (1836-1916), care a fost prieten cu Rickert, poate fi asociat cu Școala neokantiană de la Baden. În *Filosofia valorilor* (*Philosophie der Werte*, 1908) el a expus ideea de a oferi sens lumii în termenii unui sistem de valori. Dar ca profesor de psihologie experimentală la Harvard el și-a îndreptat atenția mai ales asupra psihologiei, fiind puternic influențat de Wundt.

4. Am văzut că Windelband privea existența unei realități divine suprasensibile ca pe un postulat al recunoașterii valorilor absolute. În același timp, el dorea să demonstreze că termenul „postulat", așa cum este el folosit în acest context, înseamnă mai mult decât „ficțiune utilă". Erau, însă, câțiva neokantieni care interpretau teoria postulatelor a lui Kant într-o manieră pur pragmatică.

Astfel, Friedrich Albert Lange (1828-1875), pe care deja l-am menționat în calitatea lui de critic al materialismului, interpreta teoriile metafizice și doctrinele religioase ca aparținând unei sfere intermediare între cunoaștere și poezie. Dacă asemenea teorii și doctrine sunt prezentate ca exprimând o cunoaștere a realității, atunci ele sunt deschise tuturor obiecțiilor formulate de Kant și alți critici. Căci nu putem obține cunoștințe despre realitatea metafenomenală. Dar, dacă sunt interpretate ca simboluri ale unei realități care transcende cunoașterea și dacă în același timp se evidențiază

---

[1] În *Istoria și științele naturii* (*Geschichte und Naturwissenschaft*, 1894).

[2] O știință nu este „ideografică" doar pentru că are ca obiect de cercetare ființe umane. Psihologia empirică, de exemplu, studiază ființele umane, dar este cu toate acestea o știință „nomotetică". În termeni scolastici, distincția este mai degrabă formală decât materială.

importanța lor pentru viață, ele devin imune obiecțiilor ce sunt relevante doar dacă metafizica și teologia pretind să aibă valoare cognitivă.

Versiunea ficțiunii utile a teoriei postulatelor a fost dezvoltată într-o manieră mai sistematică de către Hans Vaihinger (1852-1933), autor al celebrei lucrări *Filosofia lui ca și cum* (*Die Philosophie des Als-Ob*, 1911). Pentru el teoriile metafizice și doctrinele religioase sunt doar exemple particulare ale aplicării unei concepții generale pragmatiste asupra adevărului. Doar senzațiile și sentimentele sunt reale: altminteri întreaga cunoaștere umană e formată din „ficțiuni". Principiile logicii, de pildă, sunt ficțiuni care și-au dovedit utilitatea lor reală în experiență. Și a spune că ele sunt irefutabil adevărate înseamnă a spune că au fost găsite a fi indispensabil de utile. Așadar, întrebarea cu sens de pus în legătură cu, să zicem, o doctrină religioasă e dacă este folositor sau valoros să acționezi ca și cum ea ar fi adevărată mai degrabă decât dacă este adevărată. Într-adevăr, problema dacă doctrina este „realmente" adevărată sau nu apare deloc, nu doar deoarece nu deținem nici un mijloc pentru a determina dacă este adevărată sau falsă, ci pentru că conceptul de „adevăr" primește o interpretare pragmatistă.[1]

Ficționalismul pragmatist depășește cu mult liniile gândirii lui Kant. Într-adevăr, el privează teoria kantiană a postulatelor de importanța ei, eliminând contrastul radical stabilit de Kant între cunoașterea teoretică, pe de-o parte, și legea morală, pe de alta. Dar, deși l-am inclus pe Vaihinger printre neokantieni, el a fost puternic influențat de vitalismul și ficționalismul lui Nietzsche, căruia i-a dedicat binecunoscuta lucrare *Nietzsche ca filosof* (*Nietzsche als Philosoph*, 1902).

5. Așa cum am văzut, neokantianismul nu a fost defel un sistem de gândire omogen. Pe de-o parte avem filosofi ca Alois Riehl (1844-1924), profesor la Berlin, care nu doar că a respins cu hotărâre orice fel de demers metafizic, dar a susținut și că teoria valorii nu este, *stricto sensu*, filosofie.[2] Pe de altă parte, avem filosofi ca Windelband, care a dezvoltat teoria valorilor absolute într-o asemenea manieră încât practic a reintrodus metafizica, chiar dacă încă vorbește despre „postulate".

Firește, asemenea diferențe devin din ce în ce mai pronunțate pe măsură ce extindem aria de aplicare a termenului „neokantian". De exemplu, termenul a fost

---

[1] Pentru a nu-l nedreptăți pe Vaihinger, trebuie adăugat că își propune să deslușească modalitățile diferite în care se operează cu conceptele „ca și cum" și „ficțiune". El nu plasează pur și simplu de-a valma principiile logicii, ipotezele științifice și doctrinele religioase în aceeași categorie.

[2] Conform lui Riehl, o filosofie care merită să fie numită științifică trebuie să se limiteze la critica cunoașterii făcute în cadrul științelor naturii. Desigur, el nu a negat importanța valorilor în viața umană; dar a insistat că recunoașterea lor nu este, *stricto sensu*, un act cognitiv și cade în afara domeniului filosofiei științifice.

câteodată atribuit lui Johannes Volkelt (1848-1930), profesor de filosofie la Leipzig. Dar cum Volkelt a pretins că spiritul uman se poate bucura de o certitudine intuitivă a unității sale cu Absolutul, că Absolutul este spirit infinit, și că creația poate fi înțeleasă ca similară travaliului estetic, atribuirea numelui „neokantianism" acestei concepții este evident discutabilă. Și, de fapt, Volkelt a fost puternic influențat de alți filosofi germani în afară de Kant.

Trebuie să se fi remarcat că majoritatea filosofilor pomeniți au trăit până în secolul al XX-lea. Și, într-adevăr, mișcarea neokantiană a avut câțiva reprezentanți proeminenți în timpuri relativ recente. Între aceștia, cel mai notabil este Ernst Cassirer (1874-1945) care a deținut succesiv catedre la Berlin, Hamburg, Göteborg și Yale, în Statele Unite. Datorită influenței Școlii de la Marburg și-a îndreptat atenția către problema cunoașterii. Iar rodul cercetărilor sale a fost o lucrare în trei volume despre *Problema cunoașterii în filosofia și știința epocii moderne* (*Das erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 1906-1920). Aceasta a fost urmată în 1910 de o lucrare despre conceptele „substanță" și „funcție" (*Substanzbegriff und Funktionbegriff*). Cassirer a fost uimit de matematicizarea crescândă a fizicii, și a concluzionat că în fizica modernă realitatea sensibilă este transformată în și reconstruită ca o lume formată din simboluri. Studierea mai aprofundată a funcției simbolismului l-a condus la dezvoltarea la scară largă a unei *Filosofii a formelor simbolice* (*Philosophie der symbolischen Formen*, 1923-1929) în care el argumenta că folosirea simbolurilor este ceea ce îl desparte pe om de animal. Iar limbajul este instrumentul cu ajutorul căruia omul creează o nouă lume, lumea culturii. Iar Cassirer s-a folosit de ideea de simbolism pentru a rezolva multe probleme. De exemplu, el a încercat să explice unitatea individului uman ca pe o unitate funcțională care leagă diferitele activități simbolice ale omului. El și-a dedicat în special atenția funcției simbolismului din mituri și a studiat activități ca arta și istoriografia din perspectiva ideii de transformare simbolică.

Dar, deși neokantianismul a dăinuit până în secolul al XX-lea, el poate fi cu greu numit o filosofie a secolului al XX-lea. Apariția noilor curente și școli de gândire l-a împins înspre trecut. Nu e atât vorba că temele pe care le discută sunt învechite. Mai degrabă, problema este că acestea sunt tratate în paradigme și în maniere diferite. Cercetarea logicii științelor și a filosofiei valorii sunt asemenea exemple. Mai mult, epistemologia sau teoria cunoașterii nu se mai bucură de poziția centrală pe care Kant și discipolii săi i-o atribuiseră.

Asta nu înseamnă, desigur, că influența lui Kant a dispărut. Departe de a fi adevărat așa ceva. Dar nu mai este simțită, în orice caz nu semnificativ, în nici una dintre mișcările care ar putea fi descrise ca neokantiene. Mai mult, ideile lui Kant sunt câteodată folosite într-o manieră profund non-kantiană. De exemplu, în timp

ce pozitiviștii îi dau dreptate lui Kant în privința eliminării metafizicii din domeniul cunoașterii, există un curent de gândire în tomismul modern care a interpretat și a dezvoltat metoda transcendentală a lui Kant cu scopul, complet non-kantian, de a construi o metafizică sistematică.

6. Acesta este un loc potrivit pentru a face câteva observații despre Wilhelm Dilthey (1833-1911) care a ocupat catedre succesiv la Basel, Kiel, Breslau și în final la Berlin, unde a preluat funcția de profesor de filosofie de la Lotze. Ce-i drept, deși Dilthey avea o admirație profundă pentru Kant el nu poate fi propriu-zis numit neokantian. Într-adevăr el a încercat să formuleze o critică a rațiunii istorice (*Kritik der historischen Vernunft*) și o teorie corespunzătoare a categoriilor. Iar acest demers poate fi privit, dintr-un anumit punct de vedere, ca o extindere a concepției critice a lui Kant la ceea ce germanii numesc *Geisteswissenschaften*. În același timp el a insistat că categoriile rațiunii istorice, adică ale rațiunii angajate în înțelegerea și interpretarea istoriei, nu sunt categorii *a priori* care să fie aplicate vreunui material brut pentru a construi istoria. Ele se formează în penetrarea vie dintre spiritul uman și manifestarea lui obiectivă în istorie. Și, în general, începând din 1883, Dilthey a făcut o distincție clară între abordarea sa concretă de gândirea abstractă a lui Kant. Cu toate acestea, având în vedere că deja am avut ocazia în acest capitol să facem o distincție între științele naturii și *Geisteswissenschaften* cred că suntem îndreptățiți să îl menționăm pe Dilthey aici.

Analizând exemplele pe care le oferă Dilthey este evident faptul că traducerea termenului „*Geisteswissenschaften*" prin sintagma „științele minții" este necorespunzătoare. Pe lângă științele naturii, spune el, s-a dezvoltat un grup de alte științe care pot fi toate prinse sub numele *Geisteswissenschaften* sau *Kulturwissenschaften*. Dintre acestea fac parte „istoria, economia, științele dreptului și ale Statului, știința religiei, studiul literaturii și al poeziei, al artei și al muzicii, al concepțiilor despre lume și al sistemelor filosofice, și în final psihologia."[1] Termenul „științele minții" tinde să sugereze doar psihologia. Dar într-o altă listă asemănătoare de exemple Dilthey nici măcar nu menționează psihologia.[2] Francezii obișnuiesc să vorbească despre „științele morale". Dar în engleză acest termen trimite în special la etică. Prin urmare, propun să vorbim despre „științele culturii".[3] Este adevărat că acest termen nu ar sugera în mod normal economia. Dar este suficient de menționat că acest termen

---

[1] *Gesammelte Schriften*, VII, p. 79. De acum înainte voi referi la această colecție a *Operelor* lui Dilthey prin prescurtarea *GS*.

[2] *GS*, VII, p. 70.

[3] În limba română *Geisteswissenschaften* se traduce uzual prin sintagma „științele spiritului". (n.t.)

este utilizat pentru a face referință la ceea ce Dilthey numește *Kulturwissenschaften* sau *Geisteswissenschaften*.

Este evident că nu putem distinge între științele culturii, pe de-o parte, și științele naturii, pe de alta pur și simplu pe baza afirmației că primele studiază omul pe când cele din urmă nu. Căci fiziologia este o știință a naturii; și totuși studiază omul. Și același lucru se poate spune și despre psihologia experimentală. Și nici nu putem spune pur și simplu că științele naturale studiază fizicul și sensibilul, inclusiv aspectele fizice al omului, întrucât științele culturii sunt preocupate de psihic, de interior, de ceea ce nu face parte din lumea sensibilă. Căci este evident că în studiul artei, de exemplu, suntem interesați de obiectele sensibile, precum tablourile, mai degrabă decât de stările psihice ale artistului. E adevărat că operele de artă sunt studiate ca obiectivări ale spiritului uman. Dar cu toate astea ele sunt obiectivări sensibile. Așadar trebuie să găsim o altă cale de a distinge între cele două grupuri de științe.

Omul se află într-o unitate, pe care o resimte ca vie, cu natura, iar principala lui legătură cu mediul său fizic se realizează prin intermediul faptelor trăite (*Erlebnisse*), și nu prin obiectele reflecției, de care omul se detașează. Cu toate acestea, pentru a înțelege lumea științelor naturale omul trebuie să își distragă atenția de la aspectele imaginilor mediului lui fizic care reprezintă trăirile lui personale; el trebuie pe cât poate să se șteargă din imagine[1] și să dezvolte o concepție abstractă asupra naturii în termenii unei relații între spațiu, timp, masă și mișcare. Natura trebuie să devină pentru el realitatea fundamentală, un sistem fizic legic determinat, care este considerat, astfel, din exterior.

Cu toate aceste, atunci când ne întoarcem privirile spre lumea istoriei și a culturii, obiectivările spiritului uman, situația e alta. Este vorba de a pătrunde din interior. Iar relațiile personale trăite ale individului cu propriul său mediu social capătă o importanță fundamentală. De exemplu, nu pot înțelege viața socială și politică a Greciei antice ca pe o obiectivare a spiritului uman dacă exclud trăirile prilejuite de relațiile pe care le-am avut eu. Căci acestea formează baza înțelegerii mele a vieții sociale din altă epocă. Este adevărat că o anumită unitate în viața socială și istoria umanității este o condiție necesară posibilității propriilor mele *Erlebnisse* de a-mi oferi cheia înțelegerii istoriei. Dar „unitatea fundamentală a universului istoriei"[2], așa cum o numește Dilthey, este exact *Erlebnis*-ul inidividului, trăirile pe care le-au prilejuit interacțiunilor lui cu mediul său înconjurător.

---

[1] În știința psihologiei omul se privește pe sine dintr-o perspectivă impersonală și externă ca pe un obiect fizic, ca pe o parte a naturii.

[2] *GS*, VII, p. 161.

Dar deși ceea ce Dilthey numește *Erlebnisse* sunt o condiție necesară pentru dezvoltarea științelor culturii, ele nu constituie în sine vreo știință de vreun fel. Înțelegerea (*Verstehen*) este de asemenea necesară. Și ceea ce avem de înțeles în istorie și în celelalte științe ale culturii nu este spiritul uman în interioritatea lui, ca să spunem așa, ci obiectivarea (exterioară) acestui spirit, expresia lui obiectivă, așa cum se regăsește ea în artă, drept, Stat ș.a.m.d. Cu alte cuvine ne preocupă înțelegerea spiritului obiectiv[1]. Și a înțelege o etapă a spiritului obiectiv înseamnă a-i pune în legătură fenomenele cu o structură internă care se manifestă în aceste fenomene. De exemplu, înțelegerea dreptului roman presupune pătrunderea dincolo de aparatul extern, ca să spunem așa, până la structura spirituală ce își găsește expresia în legi. Adică înseamnă pătrunderea a ceea ce poate fi numit spiritul dreptului roman, așa cum înțelegerea arhitecturii baroce ar presupune pătrunderea spiritului, structura scopurilor și a idealurilor, care și-au găsit expresia în acest stil. Putem spune, deci, că „științele culturii se bazează pe relația dintre trăiri, manifestare (expresie) și înțelegere."[2] Manifestarea este necesară întrucât structura spirituală care stă la bază este surprinsă numai în și prin manifestările ei exterioare. Înțelegerea este o mișcare dinspre exterior înspre interior. Și în procesul înțelegerii un obiect spiritual se înfățișează vederii noastre, pe când în științele naturii un obiect fizic este construit (deși nu în sens Kantian) în procesul cunoașterii științifice.

Am văzut că trăirile unui om determinate de mediul său social sunt o condiție necesară pentru a fi capabil să repete trăirile altor oameni din trecut. *Erleben* este o condiție pentru posibilitatea lui *Nacherleben*. Iar primul îl face pe cel din urmă posibil datorită continuității și unității fundamentale a evoluției realității istorico-culturale pe care Dilthey o descrie ca Viață (*Leben*). Culturile sunt, desigur, spațial și temporal distincte. Dar dacă înțelegem relațiile reciproce dintre persoane, în condițiile impuse de lumea exterioară, ca pe o unitate structurală și evolutivă care persistă modificărilor spațiale și temporale, obținem conceptul de „Viață". Și în studierea acestei Vieți rațiunea istorică se folosește de anumite categorii. Așa cum s-a remarcat deja, aceste categorii nu sunt forme sau concepte *a priori* care se aplică vreunui material brut: „ele se

---

[1] Dilthey a fost influențat de conceptul hegelian „spirit obiectiv". Dar modul în care folosește el termenul este oarecum diferit de utilizarea pe care i-o dă Hegel, care a clasificat arta și religia sub conceptul „spirit absolut". Modul în care folosește Hegel conceptul este influențat, firește, de metafizica lui idealistă, cu care Dilthey nu avea nici o legătură. Mai mult chiar, Dilthey a respins ceea ce el considera a fi metodele *a priori* ale lui Hegel de a interpreta istoria și cultura umană.

[2] *Auf dem Verhältnis von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen*; *GS*, VII, p. 131.

găsesc în însăși esența Vieții"[1] și sunt conceptualizate abstract în procesul înțelegerii. Nu putem determina numărul exact al acestor categorii și nici nu le putem transforma într-o schemă logică abstractă pe care să o aplicăm în chip mecanic. Dar putem să identificăm printre ele „sensul, valoarea, scopul, evoluția, idealul".[2]

Aceste categorii nu ar trebui înțelese în sens metafizic. Nu e vorba, de exemplu, de a defini scopul sau sensul istoriei ca pe un sfârșit pe care procesul evoluției istorice este predestinat să îl atingă. Mai degrabă e vorba de înțelegerea sensului pe care îl are Viața pentru o anumită societate particulară și idealurile operative care se manifestă în instituțiile politice și juridice ale acelei societăți, în arta ei, religia ei etc. „Categoriile înțelegerii reprezintă relațiile aspectelor Vieții cu întregul."[3] Dar „concepția noastră asupra sensului Vieții este în continuă schimbare. Modul în care cineva își propune să își trăiască viața exprimă o idee asupra sensului Vieții. Iar scopul pe care noi ni-l propunem pentru viitor determină modul nostru de înțelegere a sensului trecutului."[4] Dacă spunem că sarcina noastră pentru viitor este una sau alta, judecata noastră ne determină înțelegerea sensului trecutului. Și, desigur, viceversa.

Cu greu se poate nega că gândirea lui Dilthey prezintă un predominant relativism istoric. De exemplu, toate viziunile asupra lumii sau *Weltanschauungen* sunt perspective limitate asupra lumii, relative la etape culturale distincte. Și un studiu al asemenea viziuni asupra lumii sau sistemelor metafizice ar demonstra relativismul lor. În același timp, Dilthey nu susține că nu ar exista nici un adevăr universal valid. Și consideră studiul Vieții, al istoriei ca întreg, ca pe o aproximare constantă a unei cunoașteri de sine obiective și complete a omului. Omul este fundamental o ființă istorică, și el ajunge să se cunoască pe sine prin istorie. Această cunoaștere de sine nu este niciodată pe deplin încheiată, dar cunoașterea pe care o dobândește omul prin studiul istoriei nu este mai subiectivă decât cunoașterea obținută prin intermediul științelor naturii. În ce măsură reușește Dilthey să depășească simplul istoricism este fără îndoială discutabil. Dar este cert că nu dorește să afirme un relativism extrem care ar nega cu necesitate concepția sa asupra istoriei lumii.

Într-o vreme în care științele naturii păreau să amenințe cu acapararea întregii sfere a cunoașterii, întrebarea dacă și cum se poate distinge între științele naturii și cele ale spiritului devine, în mod firesc, o problemă importantă. Iar abordarea lui Dilthey a fost una dintre cele mai remarcabile contribuții la această discuție. Ceea ce

---

1 *GS*, VII, p. 232.
2 *Ibid.*
3 *GS*, VII, p. 233.
4 *Ibid.*

se crede despre valoarea ei pare să depindă în mare măsură de perspectiva împărtășită asupra funcției istoricului. Dacă, de exemplu, se consideră că ideea lui Dilthey de a pătrunde dincolo de expresia externă a unei structuri spirituale interioare („spiritul" dreptului roman, al artei și arhitecturii baroce, ș.a.m.d.) este îmbibată de metafizica transcendentală a cărei respingere însuși Dilthey o profesa, și dacă în același timp se dezaprobă un asemenea demers metafizic transcendental, cu greu se poate accepta concepția lui Dilthey privitoare la diferențele dintre cele două grupuri de științe. Însă, dacă se consideră că înțelegerea vieții culturale a omului necesită în realitate această trecere de la fenomene exterioare la idealurile operative, scopurile și valorile care sunt exprimate prin ele, atunci cu greu se poate nega importanța și relevanța conceptelor *Erleben* și *Nacherleben*. Deoarece înțelegerea istorică ar presupune atunci cu necesitate o pătrundere a trecutului din interior, o reluare, atât cât este posibil, a faptelor trăite în trecut, a atitudinilor, valorificărilor și a idealurilor din trecut. Iar aceasta ar fi, în orice caz, o caracteristică distinctivă a științelor istoriei și culturii. Căci nu se poate spune despre fizician că încearcă să retrăiască experiențele unui atom sau să pătrundă dincolo de relațiile particulelor infra-atomice până la structura spirituală ce se manifestă în ele. A introduce astfel de noțiuni în fizica matematică ar însemna să o distrugi. Invers, a nu le introduce în teoria științelor culturii înseamnă a uita că „cel care studiază istoria este și cel care face istoria."[1]

[1] *GS*, VII, p. 278.

CAPITOLUL XX

RENAŞTEREA METAFIZICII

Note asupra metafizicii inductive – Metafizica inductivă a lui Fechner – Idealismul teleologic al lui Lotze – Wundt şi relaţia dintre ştiinţă şi filosofie – Vitalismul lui Driesch – Activismul lui Eucken – Recuperarea trecutului: Trendelenburg şi gândirea greacă; renaşterea tomismului.

1. În ciuda propriilor lor incursiuni pe tărâmul metafizicii atât materialiştii cât şi neokantienii s-au opus ideii de metafizică ca sursă de cunoaştere pozitivă a realităţii, cei dintâi apelând la gândirea ştiinţifică pentru a-şi justifica această opţiune, cei din urmă la teoria kantiană a limitelor cunoaşterii teoretice a omului. Dar a existat, de asemenea, un grup de filosofi care înainte de a se ocupa de filosofie au activat într-o ramură sau alta a ştiinţelor empirice şi care erau convinşi că viziunea ştiinţifică asupra lumii necesită o completare din partea reflecţiei metafizice. Ei nu considerau că un sistem metafizic valid poate fi construit *a priori* sau fără a lua în considerare cunoştinţele noastre ştiinţifice. Şi ei erau înclinaţi să privească teoriile metafizice ca pe nişte ipoteze ce se bucură de un grad mai mare sau mai scăzut de probabilitate. Deci, se poate vorbi în cazul lor de metafizică inductivă.

Metafizica inductivă a avut, desigur, reprezentanţi de seamă, iar cel mai cunoscut dintre ei probabil că este Henri Bergson. Dar cu certitudine sunt puţini cei care ar pretinde că adepţii germani ai metafizicii inductive din cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea sunt de aceiaşi talie cu marii idealişti. Iar unul dintre punctele slabe ale metafizicii inductive în general este acela că tinde să lase neexaminate şi neîntemeiate principiile de bază pe care este construită. Cu toate acestea, este bine de remarcat că nu putem pur şi simplu să îi separăm pe filosofii germani în două clase, pe de-o parte cei ce au construit sisteme metafizice în manieră apriorică, iar de cealaltă parte cei care au respins metafizica în numele ştiinţei sau al limitării minţii umane. Căci au mai existat şi cei care au încercat să realizeze o sinteză între ştiinţă şi metafizică, nu propunându-şi să armonizeze ştiinţa cu vreun sistem filosofic deja existent, ci dorind să arate că reflecţia asupra lumii aşa cum este aceasta cunoscută prin intermediul ştiinţelor particulare conduce în mod valid la teorii metafizice.

2. Printre reprezentanţii metafizicii inductive putem să îl menţionăm pe Gustav Theodor Fechner (1801-1887), care a fost timp de mulţi ani profesor de fizică la

Leipzig și care este cunoscut ca unul dintre fondatorii psihologiei experimentale. Continuând cercetările lui E. H. Weber (1795-1878) asupra relației dintre senzație și stimul, Fechner a formulat în *Elemente de psihofizică* (*Elemente des Psychophysik*, 1860) „legea" conform căreia intensitatea senzațiilor variază proporțional cu logaritmul intensității stimulului. Fechner s-a dedicat și studiului psihologic al esteticii, publicând o *Propedeutică a esteticii* (*Vorschule der Ästhetik*) în 1876.

Aceste cercetări în domeniul științelor exacte nu l-au condus însă pe Fechner la concluzii materialiste[1]. În psihologie a fost un paralelist. Adică el credea că relația dintre fenomenele psihice și fizice este izomorfă cu relația dintre un text și traducerea lui sau dintre două traduceri diferite ale aceluiași text, teorie expusă pe larg în *Zend-Avesta* (1851) și în *Elemente de psihofizică*. De fapt, fizicul și psihicul erau pentru el două aspecte ale aceleiași realități. Și în conformitate cu această perspectivă el a postulat existența unei vieți psihice chiar și la plante, deși de un tip inferior celei prezente la animale[2]. Pe deasupra el a extins acest paralelism la planete și stele și de fapt la toate obiectele materiale, justificând panpsihismul rezultant printr-un principiu al izomorfismului care spune că atunci când obiecte diferite prezintă aceleași calități sau trăsături, suntem îndreptățiți să presupunem ipotetic că ele dețin de asemenea și alte calități comune, cu condiția ca ipotezele formulate să nu contrazică fapte științifice consacrate.

Acesta cu greu poate fi considerat un principiu metodologic adecvat, dar pentru a nu-l nedreptăți pe Fechner ar trebui adăugat că el susținea că teoriile metafizice trebui să fie întemeiate pe principii pozitive, înțelese în opoziție cu o simplă absență a contradicțiilor cu faptele științifice. În același timp el a enunțat un principiu care nu este menit să îi apere metafizica în ochii anti-metafizicienilor sau chiar ai multora dintre metafizicieni. Mă refer la principiul care enunță că o ipoteză ce are un fundament pozitiv și care nu contrazice nici un fapt consacrat este cu atât mai ușor acceptată cu cât oferă mai multă fericire.[3]

În spiritul acestui principiu, Fechner deosebește între concepții diurne și concepții nocturne și le consideră pe primele superioare celor din urmă.[4] Concepția nocturnă

---

1 Ca tânăr, Fechner a trecut printr-o fază ateistă, dar una dintre cărțile lui Oken, discipol al lui Schelling, l-a convins că acceptarea științelor exacte nu implică în nici un fel vreun angajament materialist sau ateist.

2 În 1848 Fechner a publicat *Nanna, sau viața sufletească a plantelor* (*Nanna, oder das Seelenleben der Pflanzen*).

3 Pentru Fechner fericirea nu înseamnă pur și simplu plăcere senzorială. Ea include și bucuria pe care ți-o aduce frumosul, binele și adevărul și sentimentul religios de comuniune cu Dumnezeu.

4 Cf. *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, 1879.

atribuită nu doar materialiștilor ci și kantienilor, este concepția conform căreia natura este mută și moartă și nu oferă nici o cheie autentică către semnificația ei teleologică. Concepția diurnă este concepția conform căreia natura este o unitate vie armonioasă înzestrată cu suflet. Sufletul universului este Dumnezeu, iar universul considerat ca sistem fizic este forma exterioară a divinității. Astfel, Fechner folosește principiul izomorfismului pentru a extinde paralelismul psihofizic nu doar de la ființele umane la alte clase de lucruri ci și de la lucruri la universul ca întreg. El îl folosește totodată ca pe un fundament al credinței în nemurirea personală. Percepțiile noastre persistă în memorie și reintră în conștiință. Deci, putem presupune că sufletele noastre persistă în memoria divină fără însă a fi absorbite în Divinitate.

Într-adevăr panpsihismul este o teorie foarte veche dar este una care are tendința de a reveni. Departe de a fi creația originală a lui Fechner. Totuși, este dificil de evitat senzația că atunci când Fechner părăsește sfera pur științifică pentru a se apleca asupra filosofiei el devine un fel de poet al universului. Dar este.interesant de remarcat elementul pragmatist al gândirii sale. Am văzut că în concepția lui dacă două teorii sunt similare, cea care oferă fericire este de preferat celei care nu o face (sau o face într-o mai mică măsură). Dar pentru Fechner această alegere ține de preferințele individuale ale celor care trebuie să aleagă. Un alt principiu îmbrățișat de el afirmă că probabilitatea unei credințe crește în proporție cu durata supraviețuirii ei, mai ales dacă gradul ei de acceptare crește simultan cu dezvoltarea culturii umane. Și nu este surprinzător că William James s-a inspirat din lucrările lui Fechner.

3. Un filosof mult mai reprezentativ este Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) care a studiat medicina și filosofia la Leipzig unde a audiat prelegerile lui Fechner despre fizică. În 1844 a fost numit profesor de filosofie la Göttingen iar în 1881, cu puțin înainte de a muri a acceptat o catedră de filosofie la Berlin. În afară de lucrări dedicate fiziologiei, medicinei și psihologiei el a publicat un număr destul de mare de scrieri filosofice.[1] În 1841 a apărut *Metafizica*, în 1843 *Logica*, între 1856 și 1864 au apărut cele trei volume ale masivei lucrări intitulate *Microcosmosul* (*Mikrokosmus*) dedicate antropologiei filosofice, în 1868 a apărut o istorie a esteticii în Germania, iar între 1874 și 1879 *Sistemul filosofiei* (*System der Philosophie*). După moartea lui Lotze au fost publicate o serie de volume bazate pe notele de curs ale studenților săi. Acestea acoperă în linii mari domeniile psihologiei, eticii, filosofiei religiei, filosofiei naturii, logicii, metafizicii, esteticii și al istoriei filosofiei post-kantiene în Germania. Între

---

[1] Unele dintre lucrările sale de medicină și psihologie, precum *Psihologia medicală sau fiziologia sufletului* (*Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, 1852), sunt esențiale pentru înțelegerea gândirii sale filosofice

anii 1885 şi 1891 a apărut o colecţie în trei volume a operelor sale minore (*Kleine Schriften*).

Lotze a declarat explicit că iniţial s-a îndreptat spre filosofie datorită înclinaţiilor sale către poezie şi artă. Deci este fals să spunem că s-a îndreptat spre filosofie dinspre ştiinţă. În acelaşi timp, el primise o pregătire ştiinţifică la Universitatea din Leipzig unde se înscrisese la facultatea de medicină, iar gândirii sale filosofice sistematice îi este caracteristică presupunerea şi tratarea cu seriozitate a ceea ce el numea interpretarea mecanică a naturii.

De exemplu, cu toate că recunoştea, desigur, faptul evident că sunt diferenţe comportamentale între lucrurile vii şi cele inanimate, Lotze a refuzat să accepte că biologul trebuie să postuleze vreun principiu vital special care să fie responsabil de menţinerea şi funcţionarea organismului. Pentru ştiinţă, care caută peste tot să descopere conexiuni care pot fi formulate în termenii unor legi generale, „domeniul vieţii nu este despărţit de cel al naturii anorganice de către o forţă superioară specifică sieşi, instituindu-se ca ceva străin deasupra altor modalităţi de a acţiona... ci pur şi simplu prin acel tip aparte de legătură în care feluritele lui elemente constituente sunt împletite."[1] Cu alte cuvinte, comportamentul caracteristic al organismului poate fi explicat în termenii combinării elementelor materiale în anumite moduri. Şi este sarcina biologului să ducă acest tip de explicaţie cât de departe poate fără să recurgă la invocarea facilă a principiilor vitale. „Relaţionarea fenomenelor vitale necesită, în întregime, o tratare mecanicistă care explică viaţa nu ca pe un principiu obscur de funcţionare, ci ca pe o aplicare caracteristică a principiilor generale ale proceselor fizice."[2]

Interpretarea mecanicistă a naturii, care este necesară evoluţiei ştiinţei, ar trebui extinsă cât de mult se poate. Iar asta este valabil atât pentru psihologie cât şi pentru biologie. În acelaşi timp, firește, nu suntem îndreptăţiţi să excludem *a priori* posibilitatea de a găsi fapte care să limiteze aplicabilitatea viziunii mecaniciste. Şi chiar găsim astfel de fapte. De exemplu, unitatea conştiinţei care se manifestă în simpla comparare a două reprezentări şi în stabilirea faptului că sunt asemenea sau diferite, trasează deodată limitele posibilităţii descrierii vieţii psihice a omului în termenii relaţiilor cauzele dintre evenimente psihice distincte. Nu este vorba de a infera existenţa unui suflet înţeles ca un tip de atom psihic inalterabil. Ci de „faptul că există o unitate a conştiinţei care este *eo ipso* în acelaşi timp faptul că există o substanţă"[3],

---

[1] *Mikrokosmus*, Cartea I, cap. 3, sect. 1 (în a cincea ediţie germană, Leipzig, 1896-1909, I, p. 58).

[2] *System der Philosophie*, II, p. 447 (Leipzig, 1912; Cartea II, cap. 8, sect. 229).

[3] *Ibid.*, p. 481 (sect. 243).

anume sufletul. Altfel spus, să afirmi existența sufletului nu înseamnă nici a postula vreo condiție logică asupra unității conștiinței și nici să inferezi din această unitate o entitate ocultă. Căci recunoașterea unității conștiinței este în același timp recunoașterea existenței sufletului, deși maniera adecvată de a descrie sufletul este, în chip evident, o problemă ce încă necesită reflecție.

Prin urmare, există anumite fapte empirice care trasează o limită aplicabilității interpretării mecaniciste a naturii. Și nu ajută în nici un fel să presupui că odată cu evoluția științei aceste fapte ar putea fi depășite sau s-ar putea demonstra că nu sunt fapte. Acest lucru este evident în problema unității conștiinței. Căci orice evoluție științifică a psihologiei empirice și fiziologice depinde de și presupune unitatea conștiinței. Cât despre concepția lui Lotze asupra unității conștiinței, aceasta demonstrează că stărilor psihice trebuie să li se atribuie o realitate imaterială ca subiect, punctul în care limitele interpretării mecaniciste a vieții psihice a omului devin evidente fiind și punctul în care nevoia de o psihologie metafizică devine clară.

Cu toate acestea, intenția lui Lotze nu este, astfel, de a construi un sistem binivelar în care interpretarea mecanicistă a naturii materiale să reprezinte nivelul inferior, iar o metafizică suprapusă a realității spirituale nivelul superior. Căci el argumentează că deși vizează însăși natura, interpretarea mecanicistă oferă o perspectivă limitată, ce-i drept validă pentru scopuri științifice, dar neadecvată dintr-un punct de vedere metafizic.

Interpretarea mecanicistă a naturii presupune existența unor lucruri distincte care să interacționeze cauzal și care să fie relativ identice, mai precis, identice în relație cu propriile lor stări schimbătoare. Dar interacțiunea dintre *A* și *B* este posibilă, conform lui Lotze, doar dacă sunt membri ai unei unități organice. Iar identitatea în raport cu stările schimbătoare poate fi cel mai bine înțeleasă prin analogie cu identitatea obiectului supus schimbării cel mai cunoscut nouă, și anume sufletul uman așa cum este el revelat în unitatea conștiinței. Obținem astfel nu doar conceptul de „natură ca unitate organică", ci și într-un anumit sens ideea de lucruri ca entități psihice sau spirituale. Mai mult, fundamentul acestei unități trebuie înțeles prin analogie cu cel mai înalt lucru cunoscut nouă, i.e. spiritul uman. Deci lumea spiritelor finite trebuie înțeleasă ca o manifestare a Spiritului infinit sau Dumnezeu. Toate lucrurile sunt imanente în Dumnezeu, iar ceea ce omul de știință interpretează drept cauzalitate mecanică este pur și simplu manifestarea activității divine. În orice caz, Dumnezeu nu creează o lume pentru ca apoi să se retragă în timp ce lumea evoluează după regulile pe care el le-a instituit. Așa zisele legi reprezintă însăși activitatea divină, modul de a acționa al lui Dumnezeu.

Pornind de la o presupoziție oarecum pragmatică a concepției mecaniciste a naturii Lotze ajunge la a expune o teorie metafizică care amintește de monadologia lui

Leibniz și din care decurge prin consecință logică faptul că spațiul este fenomenal. Dar, deși Lotze a fost influențat de lucrările lui Leibniz și Herbart, el a fost influențat, așa cum și recunoaște, și de idealismul etic al lui Fichte. Nu a fost unul dintre adepții lui Fichte, și a respins metoda *a priori* a idealiștilor post-kantieni, în special pe cea a lui Hegel. În același timp, concepția lui Fichte privitoare la principiul ultim ce se exprimă pe sine în subiecții finiți având în vedere o finalitate morală a exercitat o atracție asupra minții lui Lotze. Și pentru a obține cheia către înțelesul creației el se îndreaptă spre filosofia valorii. Experiența senzorială nu ne spune nimic despre scopul ultim al lumii. Dar faptul că e imposibil ca lumea să nu aibă o menire sau un scop este o convingere morală. Și trebuie să îl concepem pe Dumnezeu ca manifestându-se în lume în vederea înfăptuirii valorilor, a unui ideal moral care este continuu desăvârșit în și prin acțiunea divinității. În ceea ce privește cunoașterea noastră în legătură cu acest scop sau țel, putem cunoaște într-o oarecare măsură printr-o analiză a noțiunii de Bine, adică o analiză a valorii absolute. O analiză fenomenologică a valorilor este, prin urmare, o parte integrantă a filosofiei. Într-adevăr, credința noastră în existența lui Dumnezeu se bazează, până la urmă, pe experiența și înțelegerea noastră a valorii[1].

Dumnezeu este pentru Lotze o Ființă personală. El respinge noțiunea de spirit impersonal considerând-o contrară rațiunii. Cât despre concepția împărtășită de Fichte și de alți filosofi conform căreia individualitatea este necesar finită și limitată, neputând fi, *ipso facto*, predicată despre infinit. Lotze răspunde că numai spiritul infinit poate fi personal, în sensul deplin al cuvântului: a fi finit presupune o limitare a individualității. În același timp, toate lucrurile sunt imanente în Dumnezeu, și, așa cum am văzut, cauzalitatea mecanică este pur și simplu activitatea divină. În acest sens Dumnezeu este Absolutul. Dar el nu este Absolutul în sensul că spiritele finite pot fi considerate modificări ale substanței divine. Căci fiecare există „pentru sine" și este un centru de activitate. Dintr-un punct de vedere metafizic, spune Lotze, panteismul poate fi acceptat ca o perspectivă posibilă asupra lumii doar dacă se dezice de orice tendință de a concepe infinitul strict ca Spirit. Căci lumea spațială este fenomenală și nu poate fi identificată cu Dumnezeu, ascuns în spatele numelui

---

[1] Atunci când tratează dovezile tradiționale ale existenței lui Dumnezeu, Lotze remarcă faptul că credința morală firească în conformitate cu care ceea ce este cel mai mare, cel mai frumos și cel mai demn este înzestrat cu realitate se găsește la fundamentul argumentului ontologic, în aceiași măsură în care conduce argumentul teleologic departe de orice concluzii care pot fi derivate logic din premisele lui. *Mikrokosmus*, Cartea IX, cap. 4, sect. 2 (a cincea ediție germană, III, p. 561).

„Substanță". Dintr-un punct de vedere religios „noi nu împărtășim tendința care guvernează îndeobște imaginația panteistă care elimină tot ceea ce este finit în favoarea infinitului..."[1]

Idealismul teleologic al lui Lotze are afinități evidente cu mișcarea idealistă post-kantiană. Iar perspectiva lui asupra lumii ca unitate organică, expresie a înfăptuirii de către Spiritul infinit a unei valori ideale poate fi interpretată ca revigorantă pentru gândirea idealistă. Dar el nu a considerat că putem deduce un sistem metafizic, care să descrie realitatea existentă, din principiile ultime ale gândirii sau ale adevărurilor manifeste. Căci așa numitele adevăruri eterne ale logicii au un caracter ipotetic substanțial că exprimă condiții de posibilitate. Deci ele nu pot fi folosite ca premise într-o deducție *a priori* a realității existente. Și nici ființele umane nu pot să atingă punct de vedere absolut și să descrie întregul proces al realității în lumina unui scop ultim pe care să îl cunoască. Interpretarea metafizică a universului de către om trebuie să fie întemeiată pe experiență. Și, așa cum am văzut, Lotze atribuie o semnificație profundă experienței valorii. Căci această experiență stă la baza credinței că lumea nu poate fi pur și simplu un sistem mecanic fără nici un scop sau valoare etică ci trebuie interpretată ca desăvârșind progresiv un scop spiritual. Asta nu înseamnă că metafizicianul, odată înarmat cu această credință, este îndreptățit să se lase furat de imaginația necontrolată de gândirea logică și să construiască ficțiuni sub forma unor explicații asupra naturii realității. Dar în interpretarea sistematică a universului realizată de filosof vor exista, inevitabil, multe ipoteze.

Influența lui Lotze a fost considerabilă. De exemplu, în domeniul psihologiei, a fost resimțită de Carl Stumpf (1848-1936) și Franz Brentano, despre care vom spune câte ceva în ultimul capitol. Dar, probabil că influența lui a fost cel mai puternic simțită în cadrul filosofiei valorii. Printre gânditorii englezi care s-au inspirat din scrierile lui Lotze putem să îl menționă în particular pe James Ward (1843-1925). În America, idealismul personal al lui Lotze l-a influențat pe idealistul Josiah Royce (1855-1916).

4. Dintre filosofii germani din a doua jumătate a secolului al XIX-lea care au avut parte de o educație științifică trebuie să ne referim în mod special la Wilhelm Wundt (1832-1920). După ce a studiat medicina Wundt s-a dedicat cercetărilor fiziologice și psihologice, și între 1863 și 1864 a publicat o serie de *Conferințe despre sufletul oamenilor și al animalelor* (*Vorlesungen über die Menschen– und Tierseele*). După nouă ani petrecuți la Heidelberg ca profesor „extraordinar" de fiziologie, în 1874 a fost numit la Zürich la catedra de filosofie inductivă. În anul următor s-a mutat la Leipzig unde

---

Mikrokosmus, Cartea IX, cap. 4, sect. 3 (a cincea ediție germană, III, p. 569)

Leibniz și din care decurge prin consecință logică faptul că spațiul este fenomenal. Dar, deși Lotze a fost influențat de lucrările lui Leibniz și Herbart, el a fost influențat, așa cum și recunoaște, și de idealismul etic al lui Fichte. Nu a fost unul dintre adepții lui Fichte, și a respins metoda *a priori* a idealiștilor post-kantieni, în special pe cea a lui Hegel. În același timp, concepția lui Fichte privitoare la principiul ultim ce se exprimă pe sine în subiecții finiți având în vedere o finalitate morală a exercitat o atracția asupra minții lui Lotze. Și pentru a obține cheia către înțelesul creației el se îndreaptă spre filosofia valorii. Experiența senzorială nu ne spune nimic despre scopul ultim al lumii. Dar faptul că e imposibil ca lumea să nu aibă o menire sau un scop este o convingere morală. Și trebuie să îl concepem pe Dumnezeu ca manifestându-se în lume în vederea înfăptuirii valorilor, a unui ideal moral care este continuu desăvârșit în și prin acțiunea divinității. În ceea ce privește cunoașterea noastră în legătură cu acest scop sau țel, putem cunoaște într-o oarecare măsură printr-o analiză a noțiunii de Bine, adică o analiză a valorii absolute. O analiză fenomenologică a valorilor este, prin urmare, o parte integrantă a filosofiei. Într-adevăr, credința noastră în existența lui Dumnezeu se bazează, până la urmă, pe experiența și înțelegerea noastră a valorii[1].

Dumnezeu este pentru Lotze o Ființă personală. El respinge noțiunea de spirit impersonal considerând-o contrară rațiunii. Cât despre concepția împărtășită de Fichte și de alți filosofi conform căreia individualitatea este necesar finită și limitată, neputând fi, *ipso facto*, predicată despre infinit. Lotze răspunde că numai spiritul infinit poate fi personal, în sensul deplin al cuvântului: a fi finit presupune o limitare a individualității. În același timp, toate lucrurile sunt imanente în Dumnezeu, și, așa cum am văzut, cauzalitatea mecanică este pur și simplu activitatea divină. În acest sens Dumnezeu este Absolutul. Dar el nu este Absolutul în sensul că spiritele finite pot fi considerate modificări ale substanței divine. Căci fiecare există „pentru sine" și este un centru de activitate. Dintr-un punct de vedere metafizic, spune Lotze, panteismul poate fi acceptat ca o perspectivă posibilă asupra lumii doar dacă se dezice de orice tendință de a concepe infinitul strict ca Spirit. Căci lumea spațială este fenomenală și nu poate fi identificată cu Dumnezeu, ascuns în spatele numelui

---

[1] Atunci când tratează dovezile tradiționale ale existenței lui Dumnezeu, Lotze remarcă faptul că credința morală firească în conformitate cu care ceea ce este cel mai mare, cel mai frumos și cel mai demn este înzestrat cu realitate se găsește la fundamentul argumentului ontologic, în aceiași măsură în care conduce argumentul teleologic departe de orice concluzii care pot fi derivate logic din premisele lui. *Mikrokosmus*, Cartea IX, cap. 4, sect. 2 (a cincea ediție germană, III, p. 561).

„Substanță". Dintr-un punct de vedere religios „noi nu împărtășim tendința care guvernează îndeobște imaginația panteistă care elimină tot ceea ce este finit în favoarea infinitului..."[1]

Idealismul teleologic al lui Lotze are afinități evidente cu mișcarea idealistă post-kantiană. Iar perspectiva lui asupra lumii ca unitate organică, expresie a înfăptuirii de către Spiritul infinit a unei valori ideale poate fi interpretată ca revigorantă pentru gândirea idealistă. Dar el nu a considerat că putem deduce un sistem metafizic, care să descrie realitatea existentă, din principiile ultime ale gândirii sau ale adevărurilor manifeste. Căci așa numitele adevăruri eterne ale logicii au un caracter ipotetic substanțial că exprimă condiții de posibilitate. Deci ele nu pot fi folosite ca premise într-o deducție *a priori* a realității existente. Și nici ființele umane nu pot să atingă punct de vedere absolut și să descrie întregul proces al realității în lumina unui scop ultim pe care să îl cunoască. Interpretarea metafizică a universului de către om trebuie să fie întemeiată pe experiență. Și, așa cum am văzut, Lotze atribuie o semnificație profundă experienței valorii. Căci această experiență stă la baza credinței că lumea nu poate fi pur și simplu un sistem mecanic fără nici un scop sau valoare etică ci trebuie interpretată ca desăvârșind progresiv un scop spiritual. Asta nu înseamnă că metafizicianul, odată înarmat cu această credință, este îndreptățit să se lase furat de imaginația necontrolată de gândirea logică și să construiască ficțiuni sub forma unor explicații asupra naturii realității. Dar în interpretarea sistematică a universului realizată de filosof vor exista, inevitabil, multe ipoteze.

Influența lui Lotze a fost considerabilă. De exemplu, în domeniul psihologiei, a fost resimțită de Carl Stumpf (1848-1936) și Franz Brentano, despre care vom spune câte ceva în ultimul capitol. Dar, probabil că influența lui a fost cel mai puternic simțită în cadrul filosofiei valorii. Printre gânditorii englezi care s-au inspirat din scrierile lui Lotze putem să îl menționă în particular pe James Ward (1843-1925). În America, idealismul personal al lui Lotze l-a influențat pe idealistul Josiah Royce (1855-1916).

4. Dintre filosofii germani din a doua jumătate a secolului al XIX-lea care au avut parte de o educație științifică trebuie să ne referim în mod special la Wilhelm Wundt (1832-1920). După ce a studiat medicina Wundt s-a dedicat cercetărilor fiziologice și psihologice, și între 1863 și 1864 a publicat o serie de *Conferințe despre sufletul oamenilor și al animalelor* (*Vorlesungen über die Menschen– und Tierseele*). După nouă ani petrecuți la Heidelberg ca profesor „extraordinar" de fiziologie, în 1874 a fost numit la Zürich la catedra de filosofie inductivă. În anul următor s-a mutat la Leipzig unde

---

[1] *Mikrokosmus*, Cartea IX, cap. 4, sect. 3 (a cincea ediție germană, III, p. 569)

a fost profesor de filosofie până în anul 1918. Leipzig este locul în care el a fondat primul laborator de psihologie experimentală. Prima ediție a *Elementelor de psihologie fiziologică* (*Grundzüge der physiologischen Psychologie*) a apărut în 1874. În domeniul filosofiei a publicat o *Logică* în două volume între anii 1880 și 1883[1] o *Etică*, în 1886, un *Sistem al filosofiei* în 1889[2] și o *Metafizică* în 1907. Dar el nu și-a abandonat studiile de psihologie, și în 1904 a publicat *Psihologia popoarelor* (*Völkerpsychologie*) inițial apărută în două volume și reeditată între 1911 și 1920 într-o formă substanțial modificată.*

Când Wundt vorbește despre psihologie experimentală și metodă experimentală el se referă în general la psihologia introspectivă și la metoda introspectivă. Sau, mai exact, el consideră introspecția ca fiind metoda adecvată de investigație a psihologiei individuale, înțeleasă ca opusă psihologiei sociale. Datele imediate ale introspecției sunt conexiunile ce se stabilesc între evenimentele sau procesele psihice, și nu sufletul substanțial sau un set de obiecte relativ constante. Căci niciunul dintre aceste evenimente revelate în introspecție nu rămâne exact la fel de la un moment la altul. În același timp există o unitate a conexiunii. Și așa cum cercetătorul din științele naturii încearcă să determine legile cauzale care operează în sfera lumii fizice, așa trebuie și psihologul introspectiv să încerce să stabilească legile fundamentale ale conexiunilor și a evoluției de la nivelul lumii psihice care dau sens expresiei „cauzalitate psihică". În interpretarea vieții psihice a omului Wundt subliniază mai ales elementele voliționale și nu pe cele cognitive Cele din urmă nu sunt respinse, firește, dar elementul volițional este considerat ca fundamental și ca deținător al cheii către interpretarea vieții psihice a omului ca întreg.

Când trecem de la viața psihică așa cum se manifestă ea în introspecție la societățile umane, găsim elemente comune și relativ constante precum limbajul, miturile și tradiția. Și psihologul social este chemat să investigheze energiile psihice responsabile de aceste elemente comune și care, luate împreună, formează spiritul sau sufletul unui popor. Acest spirit există numai în și prin indivizi, dar nu este reductibil la ei luați separat. Cu alte cuvinte, prin relațiile indivizilor dintr-o societate se instituie o realitate, i.e. spiritul unui popor, care se manifestă în produsele spirituale comune. Iar psihologia spirituală studiază evoluția acestor realități. Aceasta studiază, de asemenea, și evoluția conceptului de „umanitate" și al spiritului general al omului care se manifestă, de exemplu, în apariția religiilor universale, și nu doar naționale, în

---

[1] O ediție adăugită, în 3 volume, a apărut între 1919 și 1921.

[2] O ediție în două volume a apărut în 1919.

* Noua ediție cuprindea 10 volume. (n.t.)

dezvoltarea științei, în răspândirea ideii drepturilor universale ale omului, etc. Așadar, Wundt atribuie psihologiei sociale o sarcină extrem de complexă. Căci ea trebuie să studieze din punct de vedere psihologic evoluția societății și a culturii umane în toate manifestările ei fundamentale.

Filosofia, conform lui Wundt, presupune științele naturii și psihologia. Construiește pornind de la ele și le incorporează într-o sinteză. În același timp, filosofia merge mai departe decât științele. Și totuși nu se poate formula nici o obiecție serioasă la această metodă pe baza faptului că este contrară spiritului științific. Deoarece chiar în științele particulare ipotezele explicative sunt constructe care depășesc datele empirice. La nivelul cunoașterii intelectuale (*Verstandeserkenntnis*), nivel la care intervin științe ca fizica și psihologia, reprezentările sunt sintetizate cu ajutorul metodelor și instrumentelor logicii. La nivelul cunoașterii raționale (*Vernunfterkenntnis*) filosofia, în special metafizica, își propune să construiască o sinteză sistematică a rezultatelor obținute pe nivelul anterior. La toate nivelurile cunoașterii intelectul tinde către lipsa contradicțiilor dintr-o sinteză treptată a reprezentărilor, care formează baza cunoașterii umane.

În imaginea sa metafizică generală asupra realității, Wundt concepe lumea ca pe totalitatea agenților individuali, sau a centrelor active, care sunt tratați ca unități voliționale de diferite grade. Aceste unități voliționale formează o serie crescătoare care tinde către instituirea unui spirit universal (*Gesamtgeist*). În termeni mai concreți există o mișcare către unificarea spirituală completă a omului sau a umanității, și se recurge la ființele umane individuale pentru a acționa în conformitate cu valorile care contribuie la împlinirea acestui scop. Astfel, metafizica și etica sunt strâns legate și își găsesc împreună completarea în perspectiva religioasă asupra lumii.

5. Am văzut că, deși Lotze a construit o teorie metafizică asupra naturii spirituale a realității, el nu a acceptat că biologul are vreun temei pe de-o parte pentru a înlătura interpretarea mecanicistă a naturii care este adecvată științelor empirice iar pe de alta pentru a postula un principiu vital special care să explice comportamentul organismelor. Însă atunci când ne întoarcem privirea către Hans Driesch (1867-1941) descoperim că acest fost elev al lui Haeckel a fost condus de cercetările sale în biologie și zoologie la o teorie a vitalismul dinamic și la convingerea că finalitatea este o categorie esențială în biologie. El a ajuns să fie convins de faptul că în corpurile organice există un principiu activ autonom care dirijează procesele vitale și care nu poate fi explicat printr-o teorie strict mecanicistă a vieții.

Acestui principiu, Driesch îi dă numele de *entelechia*, folosind un termen aristotelic. Dar a evitat să descrie entelehia sau principiul vital ca fiind psihică. Căci el considera că acest termen este neadecvat atât datorită asociațiilor lui cu umanul, cât și datorită ambiguității lui.

Odată ce a elaborat conceptul de „entelehie" cariera filosofică a lui Driesch a înflorit. În anul universitar 1907-1908 a fost titularul Conferințelor Gifford la Universitatea din Aberdeen, iar în 1909 a publicat cele două volume ale lucrării *Filosofia organicului* (*Philosophie des Organischen*). În 1911 a obținut o catedră de filosofie la Heidelberg și ulterior a fost profesor mai întâi la Köln, și apoi la Leipzig. În filosofia lui generală[1] a extrapolat conceptul „organism" pentru a fi aplicabil lumii ca întreg, iar metafizica lui culminează cu ideea entelehiei supreme, Dumnezeu. Imaginea este aceea a unei entelehii cosmice a cărei activitate teleologică este îndreptată către atingerea celui mai înalt nivel posibil de cunoaștere. Dar problema teismului sau a panteismului a fost lăsată nerezolvată.

Datorită atacului său la adresa biologiei mecaniciste Driesch a exercitat o influență considerabilă. Dar cei care îi împărtășeau convingerea că o interpretare mecanicistă este neadecvată și că organismele prezintă finalitate nu erau cu toții pregătiți să accepte teoria entelehiilor. Sunt de menționat doi englezi care, ca și Driesch aveau o formare științifică și care au susținut în scurtă vreme după el Conferințele Gifford: Lloyd Morgan (1852-1936) care respingea neo-vitalismul lui Driesch, în timp ce J. A. Thomson (1861-1933) încerca să găsească o soluție de mijloc între ceea ce el considera Scylla metafizică a teoriei entelehiilor și Charybda materialismului mecanicist.

6. Filosofii pe care i-am analizat în acest capitol au avut toți o pregătire științifică și fie au renunțat la cercetările dintr-o anumită știință (sau mai multe științe) pentru a se dedica filosofiei, fie au combinat cele două activități. Acum este momentul să vorbim pe scurt despre un gânditor, Rudolf Eucken (1846-1926), care cu certitudine nu beneficia de o formare științifică, dar care chiar de pe băncile școlii[2] a manifestat interes față de probleme filosofice și religioase și care s-a dedicat studiului filosofiei la Universitățile din Göttingen și Berlin. În 1871 a fost numit profesor de filosofie la Basel și în 1874 a acceptat o catedră de filosofie la Jena.

Eucken se împotrivea înțelegerii filosofiei ca pe o interpretare pur teoretică a lumii. Filosofia era pentru el, ca și pentru stoici, o înțelepciune a vieții. Mai mult, pentru el era o expresie a vieții. În opinia lui interpretarea sistemelor filosofice ca pe viziuni asupra vieții (*Lebensanschauungen*) ascundea un adevăr profund, anume acela că filosofia are rădăcinile în viață și este o continuare a acesteia. În același timp, el

---

În ceea ce privește epistemologia, Driesch a fost influențat de Kant, dar s-a depărtat de doctrina kantiană prin atribuirea unui caracter obiectiv categoriilor pentru a face posibilă o metafizică a realității.

[2] La școală, Eucken a fost influențat de un anume Wilhelm Reuter, un discipol al lui Krause.

a dorit să depășească fragmentarea filosofiei, spargerea ei în idealuri și viziuni strict personale. Și a concluzionat că dacă filosofia, ca expresie a vieții, este să dețină mai mult decât o importanță personală și pur subiectivă, ea trebuie să fie expresia unei vieți universale care îl scoate pe om din simpla lui individualitate.

Această viață universală este identificată de Eucken cu ceea ce el numește Viața Spirituală (*das Geistesleben*). Din punct de vedere pur naturalist viața psihică „reprezintă pur și simplu calea și instrumentul în vederea supraviețuirii ființelor în lupta crâncenă cu existența."[1] Cu toate acestea Viața Spirituală este o realitate activă care instituie o nouă lume spirituală. „Astfel apar domenii întregi precum știința și arta, dreptul și morala, și ele dezvoltă propriul lor domeniu de cercetare, propriile lor forțe motrice, propriile lor legi."[2] Renunțând la perspectiva naturalistă și egoistă, omul poate participa la Viața Spirituală. El devine în acel moment „mai mult decât doar un punct; o Viață universală devine pentru el propria lui viață."[3]

Prin urmare, Viața Spirituală este o realitate activă care operează în și prin om. Și poate fi interpretată ca mișcarea realității către actualizarea deplină a Spiritului. În orice caz, realitatea este cea care se organizează pe sine din interior într-o unitate spirituală. Și cum omul dobândește individualitate autentică prin participarea la această Viață, Viața, care este fundamentul individualității umane, poate fi concepută ca fiind și ea însăși individuală. Este de fapt Dumnezeu. „Conceptul de «Dumnezeu» primește aici semnificația de Viață Spirituală absolută"[4], „Viață Spirituală care ajunge la independența completă și în același timp la a cuprinde în ea însăși întreaga realitate."[5]

Filosofia este sau ar trebui să fi expresia acestei Vieți. „Sinteza varietății pe care filosofia o presupune nu trebuie impusă asupra realității din afară, ci ar trebui să pornească chiar din interior și să contribuie la dezvoltarea ei."[6] Adică, filosofia ar trebui să fie expresia conceptuală a activității unificatoare a Vieții Spirituale și ar trebui în același timp să contribuie la dezvoltarea acestei Vieți făcându-i pe oameni să înțeleagă legătura lor cu ea.

Conceptul „*Geistesleben*" amintește, în mod natural, de filosofia lui Hegel. Și din acest punct de vedere gândirea lui Eucken poate fi cel mai bine descrisă ca neo-idealism. Dar în timp ce Hegel accentuează rezolvarea conceptuală a problemelor, Eucken

---

1 *Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens*, p. 9 (Leipzig, 1908).
2 *Ibid.* p. 8.
3 *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*, p. 117 (Leipzig, 1907).
4 *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, p. 138 (Leipzig, 1905, ediția a doua).
5 *Ibid.*, p. 150.
6 *Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens*, p. 10.

tinde să creadă că problemele importante ale vieții sunt de rezolvat prin acțiune. Un om ajunge la adevăr în măsura în care reușește să-și depășească natura non-spirituală care îl trage în jos și participă activ în Viața Spirituală unică. De aici, Eucken și-a descris filosofia ca „activism".[1] În ceea ce privește afinitățile dintre filosofia sa și pragmatism, Eucken interpreta pragmatismul ca presupunând reducerea adevărului la statutul de instrument în serviciul căutării egoiste a satisfacerii întreprinse de omul simplu și astfel ca favorizând acea fragmentare a filosofiei pe care el dorea să o depășească. În opinia lui adevărul este acel punct la care Viața Spirituală se luptă activ să ajungă.

În vremea sa Eucken s-a bucurat de o reputație considerabilă. Dar ceea ce ne oferă el nu e altceva decât o altă viziune asupra lumii, o altă *Lebensanschauung* și nu o depășire efectivă a conflictului sistemelor. Iar filosofia sa este una în care propozițiile clare și explicațiile nu sunt defel întotdeauna prezente. Este foarte nimerit, de exemplu, să vorbești despre probleme că ar trebui rezolvate prin acțiune. Dar atunci când e vorba despre probleme teoretice, ideea de rezolvare prin acțiune necesită o analiză cu mult mai atentă decât cea realizată de Eucken.

7. Așa cum am văzut, Hegel a oferit un elan puternic studiului istoriei filosofiei. Dar pentru el istoria filosofiei era idealismul absolut în procesul devenirii sau pentru a ne exprima în termenii metafizicii, cunoașterea treptată de sine a Spiritului Absolut. Iar istoricul filosofiei educat în spiritul principiilor hegeliene vede în evoluția gândirii filosofice o constantă evoluție dialectică, sistemele ulterioare presupunând și incluzând în ele însele etape anterioare ale gândirii. Totuși, este de înțeles că ar trebui să existe alți filosofi care, să privească etapele anterioare ale gândirii ca surse valoroase de idei care au fost mai târziu uitate sau ignorate și nu preluate și dezvoltate în sisteme ulterioare.

Ca exemplu de filosof care a accentuat nevoia unui studiu obiectiv al trecutului deschis către regândirea și recuperarea elementelor etern valoroase putem să îl menționăm pe Adolf Trendelenburg (1802-1872) care a deținut timp de multă vreme o catedră de filosofie la Berlin și care a exercitat o influență considerabilă asupra dezvoltării studiilor istorice. El s-a dedicat în special studierii lui Aristotel, deși scrierile sale istorice se ocupă de asemenea de Spinoza, Kant, Hegel și Herbart. Oponent înverșunat atât al lui Hegel cât și al lui Herbart, el a contribuit la declinul prestigiului celui dintâi înregistrat la jumătatea secolului al XIX-lea și a îndreptat atenția oamenilor către rădăcinile etern valoroase pe care filosofia europeană le are în gândirea

---

[1] *Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens*, p. 155.

grecească, deși el era convins că ideile filosofiei grecești trebuie să fie reevaluate și recuperate din perspectiva concepției științifice moderne asupra lumii.

Filosofia lui Trendelenburg, descrisă de el ca o „concepție organică despre lume" (*Organische Weltanschauung*) a fost expusă în cele două volume ale *Cercetărilor Logice (Logische Untersuchungen*, 1840). Aceasta este inspirată de gândirea lui Aristotel și, ca și în aristotelism, ideea de finalitate sau scop joacă un rol fundamental. În același timp, Trendelenburg a dorit să îi armonizeze pe Aristotel și Kant, reprezentând spațiul, timpul și categoriile atât ca forme ale existenței cât și ca forme ale gândirii. El a încercat și să ofere un fundament moral ideilor de drept și lege, în lucrările sale dedicate *Ideii morale de drept (Die Sittliche Idee des Rechts*, 1849) și *Dreptului natural pe bazele eticii* (*Natur-recht auf dem Grunde der Etik*, 1860).

Studii asupra lucrărilor lui Aristotel au fost întreprinse și de Gustav Teichmüller (1832-1888) care a intrat în contact cu Trendelenburg la Berlin. Dar Teichmüller a construit ulterior o filosofie inspirată de Lotze și mai ales de către Leibniz.

Printre elevii lui Trendelenburg s-a numărat și Otto Willmann (1839-1920), al cărui interes a trecut de la gândirea lui Aristotel, prin critica atât a idealismului cât și a materialismului, la filosofia tomistă. Aici pot fi făcute câteva referiri la redescoperirea filosofiei medievale, în special a gândirii lui Toma de Aquino. Într-adevăr, este destul de dificil să abordăm această problemă strict în contextul filosofiei germane din secolul al XIX-lea. Căci renașterea tomismului a fost un fenomen la nivelul vieții intelectuale a Bisericii catolice în general, și cu greu se poate pretinde că contribuția germană a jucat un rol important. În același timp, această problemă nu poate fi trecută cu vederea.

În secolele al XVII-lea, al XVIII-lea și în prima parte a secolului al XIX-lea, filosofia în seminariile și instituțiile de învățământ teologice a avut tendința de a lua forma unui aristotelism scolastic arid, amestecat cu idei împrumutate din alte școli de gândire, în special din cartezianism și mai târziu din filosofia lui Wolff. Și îi lipsea forța interioară necesară pentru a-și face prezența simțită în lumea intelectuală în general. Mai mult, în prima jumătate a secolului al XIX-lea a existat un număr de gânditori catolici în Franța, Italia și Germania ale căror idei, elaborate fie în dialog cu, fie sub influența gândirii contemporane, au părut pentru autoritățile ecleziastice să compromită direct sau indirect unitatea credinței catolice. În consecință, în Germania, Georg Hermes (1775-1831), profesor de teologie mai întâi la Münster și apoi la Bonn a fost judecat de către Biserică pentru că ar fi preluat mult prea mult de la filosofii pe care dorea să-i critice, precum Kant și Fichte și pentru că ar fi azvârlit dogma catolică în iureșul speculațiilor filosofice. De asemenea, în entuziasmul său față de revitalizarea

teologiei, Anton Günther (1783-1863) a încercat să se folosească de dialectica hegeliană pentru a explica și demonstra doctrina Trinității[1], pe când Jakob Frohschammer (1821-93), preot și profesor de filosofie la München a fost judecat pentru că a subordonat credința și revelația supranaturală filosofiei idealiste.[2]

Cu toate acestea, de-a lungul secolului al XIX-lea un număr de gânditori catolici au militat pentru recuperarea gândirii medievale, și în special pentru sinteza teologie-filosofie realizată în secolul al XII-lea de Toma de Aquino. În ceea ce privește Germania, renașterea interesului pentru scolastică în general și pentru tomism în particular datorează mult scrierilor unor oameni ca Joseph Kleutgen (1811-1883), Albert Stöckl (1832-1895) și Konstantin Gutberlet (1837-1928). Majoritatea lucrărilor lui Gutberlet au apărut după publicarea, în 1879, a enciclicei *Aeterni patris* a papei Leon al XII-lea în care papa afirma valoarea eternă a tomismului și cerea filosofilor catolici să se inspire din ea, dezvoltând-o în același timp astfel încât să răspundă cerințelor moderne. Dar *Manualul de Filosofie (Lehrbuch der Philosophie)* a lui Stöckl apăruse în 1868, și primele ediții ale *Apărării teologiei începuturilor (Die Theologie der Vorzeit verteidigt)* și ale *Apărării filosofiei începuturilor (Die Philosophie der Vorzeit verteidigt)* apăruseră între 1853 și 1860, și respectiv între 1860 și 1863. Deci nu este chiar corect să spunem că Leon al XIII-lea a inaugurat renașterea tomismului. Ceea ce a făcut el a fost să dea un elan puternic unei mișcări deja existente.

Renașterea tomismului a necesitat, în chip firesc, o cunoaștere autentică și o înțelegere nu doar a gândirii lui de Aquino în special, ci și a filosofiei medievale în general. Și este normal că prima etapă a acestei renașteri a fost urmată de studii de specialitate în acest domeniu ca cele pe care le asociem cu numele lui Clemens Baeumker (1853-1924) și Martin Grabmann (1875-1949) în Germania, Maurice du Wulf (1867-1947) în Belgia, și Pierre Mandonnet (1858-1936) și Étienne Gilson (1884-1978) în Franța.

În același timp, pentru a se demonstra că tomismul este un sistem de gândire viu și că nu prezintă doar interes pur istoric trebuia să se arate că, în primul rând nu era legat de concepțiile fizice învechite și de ipotezele științifice abandonate, iar în al doilea rând că era capabil să se dezvolte și să clarifice problemele filosofice așa cum se prezintă ele în lumea modernă. În îndeplinirea primei demonstrații, o mare parte din muncă a fost realizată de cardinalul Mercier (1851-1926) și de colaboratorii

---

[1] Acuzat de Biserică de raționalism, Günther s-a supus sentinței acesteia.

[2] Froschhammer, care a refuzat să se supună autorității ecleziastice după cenzurarea concepțiilor sale, a fost mai târziu unul dintre oponenții dogmei infailibilității papale.

și urmașii săi de la Universitatea din Louvain.[1] În ceea ce privește realizarea celei de-a doua demonstrații putem să menționăm numele lui Joseph Geyser (1869-1948) în Germania și Jacques Maritain (1882-1973) în Franța.

Împământenindu-se ca un sistem de gândire respectabil, tomismul a trebuit apoi să demonstreze că era capabil să asimileze elementele valoroase ale altor filosofii fără a se distruge. Dar aceasta este o problemă ce ține de istoria gândirii tomiste din secolul nostru.

---

[1] Mercier nu era interesat doar de a demonstra că tomismul nu intră în conflict cu științele. El dorea să dezvolte tomismul în strânsă legătură cu studiul pozitiv și pur obiectiv al științelor. Un reprezentant eminent al reușitei proiectului lui Mercier la Louvain a fost psihologul Albert Michotte (1881-1965).

CAPITOLUL XXI

NIETZSCHE (I)

Viața și opera – Etapele gândirii lui Nietzsche ca „măști" – Scrierile timpurii și critica culturii contemporane – Critica moravurilor – Ateismul și consecințele lui.

1. Din moment ce deja am aruncat o privire la ceea ce se întâmplă în secolul al XX-lea, poate părea nepotrivit să dedicăm în acest loc al prezentului volum două capitole unui filosof care a murit fizic în 1900 și, în ceea ce privește lucrările sale, cu zece ani mai devreme. Dar deși această alegere este discutabilă din punct de vedere cronologic, se pot găsi de asemenea argumente în favoarea încheierii unui volum dedicat filosofiei germane din secolul al XIX-lea cu un filosof care a murit în anul 1900, dar a cărui influență nu a fost resimțită decât în secolul nostru. Orice s-ar crede despre ideile lui Nietzsche, nu se poate pune la îndoială reputația sa extinsă și capacitatea ideilor sale de a acționa ca un vin tare asupra minților destul de multor oameni. Iar așa ceva cu greu se poate spune despre materialiști, neokantieni sau despre adepții metafizicii inductive despre care am vorbit în capitolele precedente.

Friedrich Wilhelm Nietzsche s-a născut pe 15 octombrie 1844, la Röcken în Saxonia prusacă. Tatăl lui, un pastor luteran, a murit în 1849 iar băiatul a fost crescut la Naumburg în compania feminină și pioasă a mamei sale, a surorii și a două mătuși. Între 1854 și 1858 a învățat la *Gymnasium*-ul local, iar între 1858 și 1864 a fost elev al celebrului internat de la Pforta. Admirația sa pentru geniul grecesc i-a fost trezită în timpul anilor petrecuți la școală, autorii săi preferați fiind Platon și Eschil. Tot în acea perioadă au avut loc primele lui încercări de a face poezie și muzică.

În octombrie 1864 Nietzsche a mers la Universitatea din Bonn împreună cu prietenul și fostul său coleg Paul Deussen, viitorul filosof și orientalist. Dar în toamna anului următor s-a mutat la Berlin pentru a își continua studiile de filologie sub îndrumarea lui Ritschl. A legat o prietenie strânsă cu Erwin Rohde, pe atunci și el student, mai târziu profesor și autor al celebrei lucrări *Psyche*. Deja în această perioadă Nietzsche abandonase religia creștină și când a intrat în contact, la Leipzig, cu principala lucrare a lui Schopenhauer, una dintre caracteristicile care l-a atras cel mai mult a fost, cum a și declarat, ateismul autorului acesteia.

Nietzsche publicase câteva articole în *Rheinisches Museum*, și când Universitatea din Basel l-a întrebat pe Ritschl dacă autorul lor este o persoană potrivită să dețină o catedră de filosofie la Basel, Ritschl nu a ezitat în a-i face elevului său favorit o

recomandare ieșită din comun. Rezultatul a fost că Nietzsche a fost numit profesor înainte chiar de a-și fi luat doctoratul.[1] Și în mai 1869 a susținut prelegerea sa inaugurală pe tema *Homer și filologia clasică*. În momentul izbucnirii războiului franco-prusac Nietzsche s-a alăturat corpului medical al armatei germane; dar boala l-a obligat să renunțe la această muncă și, după o perioadă insuficientă de convalescență, și-a reluat îndatoririle profesionale la Basel.

Marea consolare a lui Nietzsche la Basel consta în vizitele la vila lui Richard Wagner de pe malul lacului Lucerna. El deja intrase sub vraja muzicii lui Wagner pe vremea când încă era student la Leipzig, iar prietenia lui cu compozitorul e posibil să fi avut un efect nefericit asupra scrierilor sale. În *Nașterea tragediei din spiritul muzicii* (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*), care a părut în 1872, el a trasat pentru prima oară un contrast între cultura grecească de dinainte și de după Socrate considerând-o pe cea dintâi superioară celei din urmă, și a argumentat mai departe că cultura germană contemporană este extrem de asemănătoare culturii grecești de după Socrate și că singura ei modalitate de a se salva ar consta în răspândirea spiritului lui Wagner. În chip firesc, lucrarea a fost întâmpinată cu entuziasm de către Wagner, dar filologii au reacționat oarecum diferit la viziunea lui Nietzsche asupra originilor tragediei grecești. Wilamowitz-Moellendorff în mod special, tânăr pe atunci, a lansat un atac devastator împotriva acestei cărți. Și nici măcar încercările loiale ale lui Rohde de a-și salva prietenul nu au putut împiedica decăderea lui Nietzsche în lumea studiilor clasice. Nici una din aceste probleme nu mai sunt importante astăzi. Căci pe noi Nietzsche ne interesează ca filosof, moralist și psiholog, și nu ca profesor de filologie la Basel.

În perioada 1873-1876 Nietzsche a publicat patru eseuri sub titlul unic de *Considerații inactuale* (*Unzeitgemässe Betrachtungen*). În cel dintâi eseu îl atacă vehement pe nefericitul David Strauss numindu-l reprezentantul filistinismului cultural din Germania, în vreme ce în al doilea el atacă idolizarea studiului istoriei ca substitut al unei culturi vii. Al treilea eseu este dedicat preamăririi calităților de profesor ale lui Schopenhauer, în detrimentul profesorilor de filosofie din universități, în timp ce al patrulea îl înfățișează pe Wagner ca reprezentând renașterea geniului grecesc.

Până la publicarea, în 1876, a celui de-al patrulea eseu, intitulat *Richard Wagner la Bayreuth*, Nietzsche și Wagner începuseră deja să se îndepărteze[2]. Iar ruptura cu compozitorul a reprezentat sfârșitul primei etape sau perioade ale dezvoltării lui

---

[1] Universitatea din Leipzig i-a conferit ulterior titlul de doctor fără a-l mai examina.

[2] Nietzsche credea, fără îndoială cu îndreptățire, că Wagner îl considera un instrument al promovării wagnerianismului. Dar ajunsese și la concluzia că adevăratul Wagner nu era deloc așa cum și-l imaginase el. Apariția lui *Parsifal* a reprezentat pentru el ultima picătură.

Nietzsche. Dacă în prima etapă îl critică pe Socrate, raționalistul, în a doua tinde să îl preamărească. În prima perioadă, cultura, și chiar viața umană în general, este prezentată ca justificându-se pe sine în actul de a-l produce pe geniu, pe artistul creator, poetul și muzicianul: în a doua perioadă Nietzsche preferă știința poeziei, întrebările și problemele convingerilor și joacă destul de convingător rolul unui filosof raționalist al Iluminismului francez.

Caracteristică pentru această a doua perioadă este *Omenesc, prea omenesc* (*Menschliches, Allzumenschliches*) care a fost inițial publicată în trei părți între 1878 și 1879. Într-un anumit sens această lucrare oferă o perspectivă pozitivistă. Nietzsche atacă metafizica într-o manieră indirectă, încercând să arate că caracteristicile experiențelor și a cunoașterii umane, despre care se crezuse că necesită explicații metafizice sau că justifică o suprastructură metafizică, sunt explicabile în termeni materialiști. De exemplu, distincția morală dintre bine și rău își avusese originile în faptul că unele acțiuni întreprinse de oameni au fost benefice societății, pe când altele nu, deși de-a lungul timpului originea utilitară a distincției a fost pierdută din vedere. Din nou, conștiința își are originea în credința în autoritate: este vocea nu a lui Dumnezeu, ci a părinților și a dascălilor. O combinație între boală și nemulțumire, până la dezgust, față de îndatoririle personale l-a făcut pe Nietzsche ca în vara anului 1879 să se retragă de la catedra pe care o deținea la Basel. Și pentru următorii 10 ani, el a dus o viață nomadă, căutând însănătoșirea în diferite locuri din Italia și Elveția, vizitând ocazional și Germania.

În 1881, Nietzsche a publicat *Aurora* (*Morgenröte*) în care, așa cum el însuși a declarat, și-a început campania împotriva moralei renunțării de sine. Iar aceasta a fost urmată, în 1882[1], de *Știința veselă* (*Die fröhliche Wissenschaft*) din care aflăm că ideea de creștinism este ostilă vieții. Vestea morții lui Dumnezeu, așa cum se exprimă Nietzsche, deschide orizonturi largi spiritelor libere. Nici una dintre cele două cărți nu a avut succes. Nietzsche i-a trimis o copie din *Aurora* lui Rohde, dar fostul lui prieten nici măcar nu a confirmat primirea cărții. Iar indiferența cu care erau întâmpinate scrierile lui în Germania nu era menită să sporească aprecierea lui Nietzsche față de compatrioții săi.

În 1881, pe când era la Sils-Maria, în Engadine, lui Nietzsche i-a venit ideea eternei reîntoarceri. În timpul infinit există cicluri periodice în care tot ceea ce a fost se tot repetă. Ideea, oarecum deprimantă, nu era tocmai nouă, dar i-a venit lui Nietzsche cu forța unei inspirații. Și a conceput planul de a exprima ideile, care erau într-un

---

[1] A cincea parte din *Știința veselă* nu a fost adăugată până în 1887.

stadiu de fermentare în mintea lui, prin cuvintele înțeleptului persan Zarathustra. Rezultatul a fost cea mai faimoasă lucrare a sa, *Așa grăit-a Zarathustra* (*Also sprach Zarathustra*). Primele două părți au fost publicate separat în 1883. A treia, în care era proclamată doctrina eternei reîntoarceri, a apărut la începutul anului 1884, iar a patra a fost publicată la începutul lui 1885.

Zarathustra, cu ideile lui de Supraom și de transmutație a valorilor, reprezintă a treia etapă a gândirii lui Nietzsche. Dar stilul său poetic și profetic îi dă aspectul unei opere scrise de un vizionar.[1] Expuneri mai moderate ale ideilor lui Nietzsche pot fi găsite în *Dincolo de bine și de rău* (*Jenseits von Gut und Böse*, 1886) și în *Genealogia moralei* (*Zur Genealogie der Moral*, 1887) care probabil că sunt, împreună cu *Zarathustra*, cele mai importante lucrări ale lui Nietzsche. *Dincolo de bine și de rău* i-a provocat admirația lui Hyppolite Taine, acesta trimițându-i o scrisoare de apreciere lui Nietzsche, iar după publicarea *Genealogiei moralei*, Nietzsche a primit o scrisoare similară din partea lui Georg Brandes, criticul danez, care mai târziu a susținut o serie de prelegeri la Copenhaga despre ideile lui Nietzsche.

Dincolo de bine și de rău a avut ca subtitlu „Preludiu la o filosofie a viitorului". Nietzsche plănuia o expunere sistematică a filosofiei sale, pentru care și-a făcut numeroase însemnări. Titlul acestui proiect a fost schimbat de mai multe ori. Inițial trebuia să fie *Voința de putere, O nouă interpretare a naturii* sau *Voința de putere, Eseu pentru o nouă interpretare a Universului*. Cu alte cuvinte, așa cum Schopenhauer întemeiase o filosofie pe conceptul de „voința de a trăi", la fel Nietzsche avea să fundamenteze o filosofie pe ideea de voință de putere. Mai târziu, accentul s-a mutat, iar titlul propus a fost *Voința de Putere, Eseu pentru transmutația tuturor valorilor* (*Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwerthung aller Werthe*). Dar, de fapt *magnum opus*-ul său nu a fost niciodată încheiat, deși *Antichristul* (*Der Antichrist*) trebuia să constituie prima lui parte. Însemnările lui Nietzsche pentru acest proiect au fost publicate postum.

Nietzsche s-a abătut de la lucrul la ceea ce trebuia să fie marea sa operă pentru a redacta un atac violent la adresa lui Wagner, *Cazul Wagner* (*Der Fall Wagner*, 1888), continuat prin *Nietzsche contra Wagner*. Acest al doilea eseu a fost publicat imediat după colapsul lui Nietzsche, situație împărtășită, de altfel, de toate celelalte scrieri de după 1888, *Amurgul idolilor* (*Die Götzendämmerung*), *Antichristul* și *Ecce homo*, un fel de autobiografie. Lucrările acestui an prezintă semne evidente de tensiune și labilitate psihică, iar *Ecce homo*, în particular, cu spiritul său exaltat de afirmare de sine,

---

[1] Rudolf Carnap remarcă că atunci când Nietzsche a vrut să facă metafizică el a recurs, pe bună dreptate, la poezie. Așadar, Carnap privește *Zarathustra* ca pe confirmarea empirică a propriei interpretări neopozitiviste a naturii metafizicii.

oferă o impresie distinctă de tulburare mentală. La sfârșitul anului, semne evidente de nebunie au început să se facă simțite, și în ianuarie 1889 Nietzsche a fost luat din Torino, unde se afla la cea vreme, și dus la o clinică din Basel. El nu și-a mai revenit niciodată pe deplin, dar după tratamentul de la Basel, și după cel ce i-a urmat la Jena, a putut să se ducă la casa mamei lui, de la Naumburg[1]. După moartea ei, el a trăit cu sora lui la Weimar. Nietzsche deja devenise la acea vreme un om celebru, deși îi era imposibil să aprecieze acest lucru. A murit pe 25 august 1900.

2. În secțiunile anterioare ne-am referit la fazele sau etapele dezvoltării gândirii lui Nietzsche. Însuși filosoful, privind înapoi, a descris aceste etape ca măști. De exemplu, a declarat că atitudinea unui spirit liber, adică a unui observator al vieții critic, raționalist și sceptic, pe care el a adoptat-o în cea de-a doua perioadă a lui, este o „poză excentrică", și astfel o a doua natură, ce a fost asumată ca mijloc de a ajunge la natura lui cea dintâi sau adevărată. Trebuia să fie lepădată așa cum șarpele își schimbă vechea piele. Mai mult, Nietzsche obișnuia să vorbească despre doctrine particulare sau teorii ca și cum ar fi fost artificii ale conservării de sine, sau tonice pe care ți le administrezi singur. De pildă, teoria eternei reîntoarceri a fost o probă de foc a puterii lui Nietzsche de a spune „da" vieții, în locul negației schopenhaueriene. Putea trăi cu gândul că întreaga lui viață, fiecare moment al ei, fiecare suferință, fiecare agonie, fiecare umilință să se repete la nesfârșit de-a lungul timpului infinit? Putea să facă față acestui gând și să îl accepte nu doar cu resemnare stoică ci și cu bucurie? Dacă da, a fost un semn de forță interioară, a triumfului în Nietzsche a atitudinii afirmative față de viață.

Evident, Nietzsche nu și-a spus într-o bună zi: „Acum, voi poza pentru o vreme ca pozitivist și ca un observator științific rece și critic deoarece consider că ar fi bine pentru sănătatea mea mentală." Mai degrabă el a încercat cu seriozitate să joace acest rol până când, dezbărându-se de el, l-a descris, retrospectiv, ca pe un tonic pe care și l-a administrat singur și ca pe o mască sub care modul său autentic de gândire s-a putut dezvolta departe de ochii celorlalți. Dar care era adevărata modalitate de gândire a lui Nietzsche? Având în vedere ce spune Nietzsche despre a ajunge la adevărata sa natură, am putea fi înclinați să credem, desigur, că doctrina operelor târzii și a notelor pentru *Voința de putere*, publicate postum, reprezintă gândirea lui autentică. Totuși, dacă insistăm asupra teoriei măștilor, sunt de părere că trebuie să o aplicăm și celei de-a treia etape a dezvoltării gândirii lui. Mai mult, în această a treia perioadă Nietzsche

---

[1] Nietzsche era hăituit de boală și insomnii. Iar singurătatea și desconsiderarea îl chinuiau. Dar se poate ca student fiind, în ciuda încercărilor sorei lui de a nega asta, să fi contractat o infecție sifilitică care, după o evoluție atipică, să fi afectat în final creierul.

și-a exprimat explicit viziunea sa relativistă și pragmatistă asupra adevărului. Teoria lui generală a adevărului era într-adevăr mai mult socială decât personală, în sensul că anumite teorii erau numite adevărate dacă erau folositoare biologic pentru o anumită specie sau pentru un anumit tip de om. Deci teoria Supraomului ar fi un mit ce este adevărat în măsura în care înlesnește dezvoltarea potențialurilor tipului superior de om. Dar dacă insistăm asupra ideii măștilor trebuie să înțelegem o afirmație precum „criteriul adevărului rezidă în amplificarea sentimentului de putere"[1] într-un sens personal și să o aplicăm gândirii lui Nietzsche din a treia etapă la fel cum o facem gândirii lui din primele două faze de dezvoltare.

În acest caz, desigur, nu rămâne nici o „gândire autentică" a lui Nietzsche care să fie formulabilă în termenii teoriilor filosofice clare. Căci întreaga lui gândire explicită devine un instrument prin care Nietzsche, ca individ existent, ca să folosim expresia lui Kierkegaard, caută să își realizeze propriile posibilități. Ideile lui reprezintă un mediu prin care trebuie să încercăm să discernem semnificația unei existențe. Atunci obținem tipul de interpretare a vieții și a scrierilor lui Nietzsche din care Karl Jaspers ne-a dat un excelent exemplu.[2]

Autorul acestor rânduri nu dorește să pună la îndoială valoare interpretării existențiale a vieții și operei lui Nietzsche. Dar într-o carte ca aceasta cititorul este îndreptățit să se aștepte la un rezumat a ceea ce a spus Nietzsche, a imaginii sau a apariției lui publice, ca să spunem așa. Până la urmă când un filosof încredințează idei hârtiei și le publică, ele prind astfel o viață proprie și exercită o influență mai mare sau mai mică, în funcție de situație. E adevărat că sistemului său îi lipsește caracterul impresionant al altor sisteme ca cele ale lui Spinoza și Hegel, fapt de care Nietzsche era conștient. Iar dacă dorim să găsim în el „profunzimea" germană trebuie să trecem de suprafață. Dar deși chiar Nietzsche a atras atenția asupra aspectelor personale ale gândirii lui și asupra necesității de a cerceta dincolo de suprafață, este un fapt stabilit că avea anumite convingeri extrem de puternice și că ajunsese să se considere un

---

[1] *W*, III, p. 919 (XV, p. 49). Dacă nu se precizează altceva referințele se fac conform volumului și a paginației ediției (incomplete) în trei volume a *Operelor* lui Nietzsche îngrijite de K. Schlechta (München, 1954-1956). Referințele în paranteze sunt întotdeauna la traducerea în engleză a *Operelor* lui Nietzsche editată de Dr. Oscar Levy (vezi bibliografia). Ediția critică germană a scrierilor lui Nietzsche este încă neterminată. [*Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, fr. 534; *Voința de putere: încercare de transmutare a tuturor valorilor. (Fragmente postume)*, tr. Claudiu Baciu, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 347]

[2] În *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (Berlin, 1936). Pentru Jaspers Nietzsche și Kierkegaard reprezintă două „excepții", două întruchipări a unor posibilități diferite ale existenței umane.

profet, o forță reformatoare, și să creadă că ideile lui sunt precum dinamita. Chiar dacă conform propriei viziuni asupra adevărului teoriile lui presupun cu necesitate caracterul mitului, aceste mituri erau inexorabil legate cu judecățile de valoare pe care Nietzsche le afirma cu înflăcărare. Și e posibil ca aceste judecăți de valoare, mai mult decât orice altceva, să fi fost sursa puternicei lui influențe.

3. Ne-am referit deja la descoperirea de către Nietzsche, pe vremea când era încă student la Leipzig, a *Lumii ca voință și reprezentare* a lui Schopenhauer. Dar deși Nietzsche a fost puternic influențat de marele pesimist, nu a fost niciodată un discipol al lui Schopenhauer. În *Nașterea tragediei*, de exemplu, el îl urmează pe Schopenhauer până la a postula ceea ce el numește un „unic originar" care se manifestă în lume și în viața oamenilor. Și, asemeni lui Schopenhauer, el descrie viața ca înfiorătoare și tragică și vorbește despre schimbarea ei prin intermediul artei, produsul geniului creator. În același timp, chiar și în lucrările de tinerețe, unde inspirația din filosofia lui Schopenhauer este evidentă, direcția generală a gândirii lui Nietzsche duce mai degrabă spre afirmarea vieții decât spre negarea acesteia. Și când, în 1888, a revenit asupra *Nașterii tragediei* și a afirmat că exprimă o atitudine față de viață care este antiteza atitudinii lui Schopenhauer, această afirmație nu a fost neîntemeiată.

Grecii, conform lui Nietzsche în *Nașterea tragediei*, știau foarte bine că viața este înfiorătoare, inexplicabilă, periculoasă. Dar deși erau conștienți de adevărata natură a lumii și a vieții umane, ei nu s-au refugiat în pesimism, întorcând spatele vieții. Ceea ce au făcut a fost să preschimbe lumea și viața umană prin intermediul artei. Și au fost capabili să spună „da" vieții ca fenomen artistic. Totuși existau două modalități de a face asta corespunzătoare atitudinii sau mentalității dionisiace și respectiv apolinice.

Dionysos este pentru Nietzsche însuși simbolul șuvoiului vieții, doborând toate barierele și ignorând orice restricții. În ritualurile dionisiace sau bahice îi putem vedea pe adepții drogați devenind, astfel, una cu viața. Barierele ridicate de principiul individuației tind să se năruie; vălul Mayei este dat la o parte; iar bărbații și femeile se scufundă în șuvoiul vieții, manifestând Unicul Originar. De cealaltă parte, Apollo este simbolul luminii, al măsurii, al cumpătării. El reprezintă principiul individuației. Iar atitudinea apolinică este exprimată în strălucitoarea lume de vis a zeităților olimpiene.

Dar putem, desigur, să renunțăm la teoriile metafizice legate de Unicul Originar și de comentariile lui Schopenhauer legate de principiul individuației, și să expunem problema într-o formă psihologică. La baza moderației atât de des atribuită grecilor, la baza devoțiunii lor față de artă, frumos și formă, Nietzsche vede întunecatul, tumefiatul, și torentul nediferențiat de instincte, impulsuri și pasiuni care tinde să distrugă totul în calea sa.

Dacă presupunem că viața este în sine un obiect al groazei și al terorii și că pesimismul, în sensul atitudinii negative față de viață, poate fi evitat numai prin preschimbarea estetică a realității, există două modalități de a face asta. Prima este de a trage un văl estetic deasupra realității, creând o lume ideală de formă și frumusețe. Aceasta este calea apolinică. Și și-a găsit expresia în mitologia olimpiană, în epic și în artele plastice. Cealaltă posibilitate este aceea a afirmării și a îmbrățișării triumfătoare a existenței în toată întunecimea și oroarea ei. Aceasta este atitudinea dionisiacă, și formele ei artistice tipice sunt tragedia și muzica. Tragedia, într-adevăr, preschimbă existența într-un fenomen estetic, dar nu acoperă cu un văl existența ca atare. Ci mai degrabă înfățișează existența în formă estetică și o afirmă.

În *Nașterea tragediei*, așa cum o indică și titlul, Nietzsche este în primul rând preocupat de originile și dezvoltarea tragediei grecești. Dar nu putem discuta despre aceasta aici. Și nici nu contează pentru ceea ce ne-am propus în ce măsură este acceptabilă teoria lui Nietzsche asupra originilor tragediei din punctul de vedere al studiilor clasice. Ceea ce este important este că suprema cucerire a culturii grecești, înainte de a fi întinată de spiritul naționalismului socratic, constă pentru Nietzsche în contopirea elementelor dionisiace cu cele apolinice.[1] Iar el a văzut în această contopire fundațiile unui standard cultural. Cultura autentică este o unitate a forțelor vieții, elementul dionisiac, cu dragostea față de formă și frumos care este caracteristică atitudinii apolinice.

Dacă existența este justificată ca un fenomen estetic, elita umanității va fi constituită din cei care preschimbă existența într-un astfel de fenomen și permit oamenilor să vadă existența în acest fel și să o afirme. Cu alte cuvinte, geniul creator va fi cel mai înalt produs cultural. Într-adevăr, în perioada pe care o analizăm Nietzsche vorbește ca și cum producerea geniilor ar fi scopul și finalitatea culturii, justificarea acesteia. El exprimă asta foarte clar, de exemplu, în eseul său despre *Statul grec* (*Der griechische Staat*, 1871). Aici, ca și în alte părți, el insistă asupra faptului că truda și efortul majorității în lupta vieții sunt justificate prin constituirea substructurii pe care geniul, artistic, muzical, sau în filosofie poate să se formeze. Căci geniul este cel prin care existența se izbăvește.

Pornind de la aceste idei Nietzsche continuă prin a oferi o evaluare extrem de critică a culturii germane contemporane. El contrastează, de exemplu, cunoașterea istorică despre culturile trecute cu însăși cultura, descrisă ca „unitatea de stil artistic

---

[1] Conform lui Nietzsche, tragediile lui Eschil au fost suprema expresie artistică a acestei contopiri.

în toate manifestările vieții unui popor."[1] Dar nu trebuie să zăbovim aici asupra criticii culturii germane a vremii lui. Mai degrabă putem să remarcăm două sau trei idei generale care anticipează dezvoltarea ulterioară a gândirii lui Nietzsche.

Nietzsche modifică problema privitoare la faptul dacă viața ar trebui să domine cunoașterea sau cunoașterea viața. „Care dintre acestea două este forța superioară și decisivă?... Nimeni nu se va îndoi că viața este forța superioară și dominantă..."[2] Asta înseamnă că cultura secolului al XIX-lea, caracterizată prin dominanța cunoașterii și a științei, este astfel abandonată răzbunării forțelor vitale, a căror explozie va produce un nou barbarism. La baza vieții moderne Nietzsche vede forțe vitale care sunt „sălbatice, primitive și pe deplin necruțătoare. Le privim cu o așteptare plină de spaimă ca și cum am privi cazanul din bucătăria unei vrăjitoare... de un secol suntem pregătiți de convulsii care să schimbe lumea."[3] În societatea secolului al XIX-lea putem remarca atât o mulțumire cu condiția dobândită de om, cât și o tendință universală, întreținută de Statul național și manifestată prin mișcările către democrație și socialism, de a promova o mediocritate uniformă, ostilă geniului. Dar nu există nici un motiv să presupunem că dezvoltarea potențialităților omului a fost dusă la bun sfârșit. Iar apariția forțelor destructive latente va deschide calea pentru ridicarea unor specimene umane superioare sub forma unor indivizi excepționali.

Evident, așa cum spune Nietzsche, această viziune implică o perspectivă supra-istorică. Adică presupune, pe de-o parte, o respingere a canonizării hegeliene a actualului în numele unei manifestări necesare de sine a Ideii sau a *Logosului*, și pe de altă parte, o viziune a valorilor care transcend situația istorică. Ființa umană este maleabilă; ea este capabilă să se depășească, să realizeze noi posibilități; și are nevoie de o viziune, de un scop, o îndrumare. Știința empirică nu poate oferi acest scop. Și deși Nietzsche nu vorbește mult despre creștinism în scrierile lui de tinerețe, este evident că nu vede religia creștină ca sursa viziunii necesare.[4] Rămâne filosofia, ce-i drept nu cea

---

1 *W*, I, p. 140 (I, p. 8). [*Unzeitgemässe Betrachtungen*, 1, §4]

2 *W*, I, p. 282 (II, p. 96). [*Unzeitgemässe Betrachtungen*, 2, 10, §9-10]

3 *W*, I, p. 313 (II, p. 137). [*Unzeitgemässe Betrachtungen*, 3, 4, §5]

4 În *Schopenhauer educator* Nietzsche remarcă: „creștinismul este cu certitudine una dintre cele mai pure manifestări ale acelui impuls către cultură și, tocmai de aceea, către etern reînnoita producere a sfântului"; *W*, I, p. 332 (II, p. 161). [*Unzeitgemässe Betrachtungen*, 3, 6, §6]Dar continuă prin a spune că creștinismul a fost folosit pentru a servi interesele Statului și că a devenit degenerat fără de speranță. Este neîndoielnic că privea religia creștină ca fiind sleită de puteri. Privind mai târziu înapoi către *Nașterea tragediei* el identifică în liniștea asupra problemei creștinismului o liniște ostilă. Căci cartea cu pricina recunoștea numai valorile estetice, pe care, susține Nietzsche, creștinismul le neagă.

reprezentată de profesorii universitari, ci sub forma gânditorului solitar care are o viziune clară asupra posibilităților transcendenței de sine a omului și căruia nu îi este frică să fie „periculos". Odată ce a fost decis în ce măsură sunt lucrurile alterabile, filosofia ar trebui să își asume rolul de a *„îmbunătăți acel aspect al lumii care a fost recunoscut ca susceptibil de a fi schimbat* cu un neîndurător curaj."[1] Când, în anii ce vor urma, Nietzsche va privi înapoi spre aceste eseuri de început, el va vedea în acest ideal al filosofului, ca judecător al vieții și ca creator al valorilor, pe Zarathustra sau pe sine însuși.

4. O critică a atitudinii etice în măsura în care implică afirmarea unei legi morale universale și a unor valori morale absolute este implicită în scrierile de tinerețe ale lui Nietzsche. Am văzut că, conform propriilor lui declarații, numai valorile estetice sunt recunoscute în *Nașterea tragediei.* Iar în eseul lui asupra lui David Strauss, Nietzsche se referă la afirmația lui Strauss conform căreia suma și esența moralității constă în a privi toate celelalte ființe umane ca având aceleași nevoi, pretenții și drepturi ca tu însuți și apoi se întreabă care este originea acestui imperativ. Strauss pare să considere ca evident faptul că acest imperativ își are originea în teoria evoluției a lui Darwin. Dar evoluția nu oferă nici un astfel de fundament. Clasa „om" cuprinde o multitudine de tipuri diferite și este absurd să consideri că trebuie să ne comportăm ca și cum diferențele individuale și distincțiile ar fi inexistente sau ne-esențiale. Și am văzut că Nietzsche pune accentul pe indivizii excepționali mai degrabă decât pe rasă sau pe specii.

Cu toate acestea, odată cu *Omenesc, prea omenesc,* Nietzsche începe să trateze morala în amănunt. Lucrarea este într-adevăr compusă din aforisme; nu este un tratat sistematic. Dar, dacă comparăm referirile la morală, se conturează o teorie mai mult sau mai puțin coerentă.

Primul semn că animalul a devenit om apare atunci când noțiunile lui nu mai sunt îndreptate doar către satisfacerea de moment ci și către ceea ce este recunoscut ca folositor pe termen lung.[2] Dar nu putem vorbi despre morală decât în momentul în care utilitatea este înțeleasă în sensul de folositor pentru existență, supraviețuire și pentru bunăstarea comunității. Căci „morala este, înainte de toate, un mijloc de a conserva în general comunitatea și de a preveni pieirea ei."[3] Mai întâi trebuie folosită constrângerea pentru a îl face pe individ să își conformeze comportamentul

---

[1] *W*, I, p. 379 (I, p. 120). [*Unzeitgemässe Betrachtungen*, 4, 3, §4]

[2] *W*, I, p. 502 (VII/I, p. 92). [*Omenesc, prea omenesc*, trad. Simion Dănilă, Ed. Hestia, Timișoara, 2000, p. 65]

[3] *W*, I, p. 900 (VII/2, p. 221). [*Omenesc, prea omenesc*, trad. rom. p. 387]

interesului societății. Dar constrângerea este urmată de puterea obișnuinței, și, în timp, vocea autoritară a comunității ia forma a ceea ce noi numim conștiință. Astfel, supunerea poate deveni o a doua natură și poate fi asociată cu plăcerea. În același timp, epitetele morale ajung să fie extinse de la acțiunile la intențiile agenților. Și apar conceptele „virtute" și „om virtuos". Cu alte cuvinte, morala este interiorizată printr-un proces de rafinare progresivă.

Până aici Nietzsche vorbește ca un utilitarist. Iar concepția lui asupra moralei este similară întru-câtva cu ceea ce Bergson numește morală închisă. Dar odată ce analizăm evoluția istorică a moralei remarcăm o „dublă preistorie a binelui și a răului."[1] Și evoluția acestei idei a două viziuni morale este cea cu adevărat caracteristică lui Nietzsche. Dar aceasta este mai ușor de analizat în relație cu scrierile lui târzii.

În *Dincolo de bine și de rău* Nietzsche spune că a descoperit două tipuri fundamentale de morală, „morale de stăpâni și morale de sclavi".[2] În toate civilizațiile superioare ele sunt combinate și elemente din amândouă pot fi găsite chiar în același om. Dar este important să le distingem. În morala de stăpân sau morala aristocratică „bine" și „rău" sunt echivalente cu „nobil" și „vrednic de dispreț", iar epitetele sunt atribuite oamenilor și nu acțiunilor. În morala de sclav standardul este ceea ce este folositor și benefic societății celor slabi și fără de putere. Calități ca mila, bunătatea, umilința sunt preamărite ca virtuți, iar indivizii puternici și independenți sunt priviți ca periculoși și, prin urmare, ca „răi". Conform standardelor moralei sclavilor omul „bun" al moralei stăpânilor tinde să fie considerat „rău". Morala de sclav este astfel morala de turmă. Evaluările ei morale sunt expresia nevoilor turmei.

Acest punct de vedere este expus mai sistematic în *Genealogia moralei* unde Nietzsche se folosește de conceptul „resentiment". Omul superior își crează propriile valori în conformitate cu abundența vieții și a valorilor sale. Pe de altă parte, cel umil și slab se teme de cei tari și puternici, și încearcă să îi înfrâneze și să îi supună declarând valorile turmei ca absolute. „Revolta sclavilor în morală începe cu resentimentul devenit creator și dând naștere valorilor."[3] Acest resentiment nu este, desigur, recunoscut fățiș de către turmă și poate lucra pe căi ocolite și indirecte. Dar psihologul vieții morale poate detecta și scoate la suprafață prezența și modurile lui complexe de funcționare.

Prin urmare, ceea ce vedem în istoria moralei este conflictul a două atitudini sau viziuni morale. Din punctul de vedere al omului superior e posibil, într-un sens, ca

---

1 *W*, I, p. 483 (VII/I, p. 64). [*Omenesc, prea omenesc*, trad. rom. p. 43]

2 *W*, II, p. 730 (V, p. 227). [*Dincolo de bine și de rău*, trad. Francisc Grünberg, Ed. Humanitas, București, 1991, p. 198]

3 *W*, II, p. 782 (XIII, p. 34). [*Zur Genealogie der Moral*]

cele două să coexiste. Adică, ar putea coexista dacă turma, incapabilă de ceva superior, s-ar mulțumi să își păstreze valorile pentru ea însăși. Dar, firește, nu se mulțumește cu asta. Ea năzuiește să își impună propriile ei valori ca valori universale. Și, conform lui Nietzsche, a reușit să facă asta, cel puțin în Vest, prin creștinism. Totuși el nu neagă moralei creștine orice fel de valoare. De exemplu, admite că a contribuit la desăvârșirea omului. În același timp el vede în ea o expresie a resentimentului care este caracteristic instinctului de turmă și a moralei de sclav. Iar același resentiment este atribuit și mișcărilor democratice și socialiste pe care Nietzsche le interpretează ca derivate ale creștinismului.

Așadar, Nietzsche susține că conceptul de „sistem moral uniform, universal și absolut" trebuie respins. Căci este rodul resentimentului și reprezintă viața inferioară, viața decăzândă, degenerarea, pe când morala aristocratică reprezintă mișcarea vieții înfloritoare.[1] Iar în locul conceptului de „sistem moral, universal, absolut și unic" (firește este același lucru dacă în loc de sistem moral unic ne referim la seturi diferite de valori relative la societăți diferite, cu condiția ca fiecare set să lege toți oamenii dintr-o anume societate) trebuie să așezăm conceptul gradării între diferitele tipuri de morală. Turma este binevenită să aibă propriul ei set de valori cu condiția să fie privată de puterea de a le impune omului superior a cărui chemare este să instituie propriul set de valori care vor permite omului să își depășească condiția actuală.

În consecință, când Nietzsche vorbește despre a fi dincolo de bine și de rău, ceea ce are el în vedere este ridicarea dincolo de așa zisa morală de turmă care, în opinia lui, îi aduce pe toți la un numitor comun, favorizează mediocritatea și împiedică dezvoltarea omului superior. El nu vrea să sugereze că trebuie renunțat la respectul față de valori și că orice urmă de cumpătare trebuie înlăturată. Omul care respinge forța unificatoare a ceea ce este în chip obișnuit numit morală poate fi, la rândul lui, atât de slab și de degenerat încât el însuși să se distrugă moral. Numai omul superior poate trece în siguranță dincolo de bine și de rău în sensul pe care îl poartă acești termeni în morala resentimentului. Și face asta cu scopul de a crea valori care vor deveni îndată o expresie a prosperității vieții și un mijloc de a-i permite omului să se depășească în direcția Supraomului, un nivel superior al existenței umane.

Când vine vorba despre descrierea conținutului noilor valori, Nietzsche nu ne oferă prea multe lămuriri. Câteva dintre virtuțile asupra cărora insistă seamănă, în mod suspect, cu vechile virtuți deși el susține că ele ar fi „transmutate", adică, schimbate datorită motivelor, atitudinilor și evaluărilor diferite pe care le exprimă.

---

[1] Filosofia generală a vieții pe care aceste judecăți le necesită ca bază va fi tratată mai târziu.

Cu toate acestea, se poate spune în general că ceea ce caută Nietzsche este cea mai înaltă sintetizare posibilă a tuturor aspectelor naturii umane. El acuză creștinismul că a devalorizat trupul, impulsul, instinctul, pasiunea, exercițiul liber și neînfrânat al minții,valorile estetice, și așa mai departe. Dar, evident, el nu cere dezintegrarea personalității umane într-un maldăr de impulsuri contradictorii și de pasiuni neînfrânate. Este vorba despre o sintetizare ca o manifestare a puterii și nu ca o extirpare sau mortificare cauzată de teamă și care se bazează pe o conștiință a slăbiciunii. Este de la sine înțeles că Nietzsche oferă o descriere simplistă și limitată a doctrinei creștine a omului și a valorilor. Dar este crucial pentru el să insiste asupra acestei viziuni părtinitoare. Altfel el ar fi obligat să recunoască că nu are nimic nou de oferit, decât cel mult acel tip ideal de om pe care anumitor naziști le place să i-l atribuie.

5. În *Știința veselă* Nietzsche remarcă: „cel mai însemnat eveniment din ultima vreme – că «Dumnezeu a murit» iar credința în Dumnezeul creștin a ajuns de necrezut – începe deja să-și arunce primele umbre asupra Europei. [...] zarea ne apare în sfârșit din nou liberă, chiar dacă nu este luminoasă [...] marea, marea *noastră* se întinde iar deschisă, poate că nicicând n-a existat o «mare atât de deschisă»."[1] Cu alte cuvinte, decăderea credinței în Dumnezeu deschide calea pentru ca energiile creatoare ale omului să se dezvolte pe deplin; Dumnezeul creștin, cu poruncile și interdicțiile sale, nu mai stă în calea lui; iar ochii omului nu mai sunt întorși către un tărâm supranatural ireal, către lumea cealaltă și nu către lumea asta.

Acest punct de vedere implică, firește, că conceptul de „Dumnezeu" este ostil vieții. Iar asta este exact pretenția lui Nietzsche, pe care el o exprimă din ce în ce mai vehement de-a lungul anilor. „Noțiunea de *Dumnezeu*" scrie el în *Amurgul idolilor* „a constituit până acum cea mai mare obiecție adusă împotriva existenței."[2] Iar în *Antichristul* citim că „odată cu Dumnezeu este declarat război vieții, naturii și voinței de a trăi! Dumnezeu este expresia tuturor calomniilor îndreptate împotriva acestei lumi și a fiecărei minciuni referitoare la un dincolo!"[3] Dar nu are sens să mai oferim citate. Nietzsche este dispus să admită că religia, în unele din etapele sale a exprimat voința de a trăi, sau mai degrabă, voința de putere; dar atitudinea sa generală este că credința în Dumnezeu, în special în cel al religiei creștine, este ostilă vieții, și că atunci când manifestă voința de putere, această voință este cea a oamenilor inferiori.

---

[1] *W*, II, p. 205-206 (X, p. 275-276). [*Știința voioasă*, tr. Liana Micescu, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 224]

[2] *W*, II, p. 978 (XVI, p. 43). [*Amurgul idolilor sau cum se filozofează cu ciocanul*, tr. Al. Șaghilian, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 57-58]

[3] *W*, II, p. 1178 (XVI, p. 146). [*Der Antichrist*] Nietzsche vorbește explicit despre concepția creștină a lui Dumnezeu.

Având în vedere această atitudine este uşor de înţeles de ce Nietzsche încearcă să transforme alegerea dintre teism, în special teismul creştin, şi ateism într-o problemă de gust sau de instinct. El recunoaşte că au existat mari oameni care erau credincioşi, dar susţine că, cel puţin astăzi, când existenţa lui Dumnezeu nu mai este acceptată ca certă, puterea, libertatea intelectuală, independenţa şi preocuparea pentru viitorul omului necesită ateismul. Credinţa este un semn al slăbiciunii, al laşităţii, al decadenţei, al atitudinii negative la adresa vieţii. Într-adevăr, Nietzsche încearcă să realizeze o schiţă a originilor ideii de Dumnezeu. Şi cade cu seninătate pradă erorii genetice, susţinând că în momentul în care se va fi arătat cum ar fi putut să apară ideea de Dumnezeu, orice argument împotriva existenţei lui Dumnezeu va deveni superfluu. De asemenea, el mai face din când în când referiri la obiecţii teoretice împotriva credinţei în Dumnezeu. Dar, în general, caracterul iluzoriu al acestei credinţe este subînţeles. Iar motivul determinant al respingerii ei este că omul (sau însuşi Nietzsche) poate lua locul lui Dumnezeu ca legislator şi creator al valorilor. Considerat ca un atac pur teoretic, condamnarea teismului în general, şi a creştinismului în particular, întreprinsă de Nietzsche nu are mare valoare. Dar nu este o problemă căreia să îi acorde multă importanţă. În ceea ce priveşte teologia, nu este nevoie să ne preocupăm de astfel minciuni. Ura lui Nietzsche faţă de creştinism porneşte în primul rând din viziunea lui asupra presupusului efect pe care l-ar avea asupra omului, pe care l-ar face slab, supus, resemnat, umil sau cu o conştiinţă chinuită şi incapabil să se dezvolte liber. Fie previne apariţia indivizilor superiori, fie îi ruinează, ca în cazul lui Pascal.[1]

Este într-adevăr demn de remarcat că în atacul lui împotriva creştinismului Nietzsche vorbeşte adesea de caracterul seducător şi de fascinaţia credinţelor şi idealurilor creştine. Şi este evident că el însuşi a simţit această atracţie şi că a respins-o, în parte pentru a-şi demonstra că „în afară de faptul, deci, că sunt un *decadent*, eu sunt şi opusul acestuia."[2] Respingerea lui Dumnezeu i-a demonstrat puterea sa interioară, capacitatea lui de a trăi fără Dumnezeu. Dar din punct de vedere strict filosofic, concluziile pe care le trage din ateism sunt mult mai importante decât factorii psihologici legaţi de respingerea lui a Dumnezeului creştin.

---

[1] Nietzsche mai spune uneori ceva în favoarea valorilor creştine. Dar concesiile lui nu sunt nici pe departe calculate pentru a oferi consolare creştinilor. De exemplu, în vreme ce pe de-o parte admite că creştinismul a dezvoltat simţul adevărului şi idealul iubirii, pe de altă parte, insistă că simţul adevărului se întoarce în ultimă instanţă împotriva interpretării creştine a realităţii, iar idealul iubirii împotriva ideii creştine de Dumnezeu.

[2] *W*, II, p. 1072 (XVII, p. 12). [*Ecce Homo*, trad. Mircea Ivănescu, Ed. Dacia, Cluj, 1994, p. 13]

Unii oameni și-au imaginat, susține Nietzsche, că nu există nici o legătură necesară între credința în Dumnezeul creștin și acceptarea standardelor și valorilor morale creștine. Adică, ei au crezut că cele din urmă pot rămâne mai mult sau mai puțin la fel chiar după renunțarea la credința în Dumnezeu. Am fost astfel martorii evoluției formelor secularizate ale creștinismului, ca democrația și socialismul, care au încercat să mențină o parte considerabilă a sistemului moral creștin fără a susține și fundamentele lui teologice. Dar astfel de încercări sunt, în opinia lui Nietzsche, zadarnice. „Moartea lui Dumnezeu" va fi urmată inevitabil, mai devreme sau mai târziu, de respingerea valorilor absolute și a ideii de lege morală obiectivă și universală.

Cu toate acestea, omul european a fost crescut în spiritul anumitor valori morale care au fost asociate cu credința creștină și care, este de părere Nietzsche, depind într-un anumit sens de ea. Deci, dacă omul european își pierde credința în aceste valori, el își pierde credința în toate valorile. Căci el cunoaște numai „morala", adică morala care a fost astfel canonizată de către creștinism și căreia creștinismul i-a oferit o întemeiere teologică. Iar lipsa credinței în orice valoare, care se manifestă prin lipsa scopului la nivelul lumii devenirii, este unul dintre principalele elemente ale nihilismului. „Morala a fost marele *remediu* (*Gegenmittel*) împotriva *nihilismului* practic și a celui teoretic."[1] Căci ea a atribuit o valoare absolută omului și „proteja împotriva faptului ca omul să se disprețuiască pe sine ca om, să se opună vieții și să dispere datorită cunoașterii; era un *instrument de conservare*."[2] E adevărat, omul care a fost conservat în această manieră de către morala creștină este omul inferior. Dar important este că morala creștină a reușit să se impună în chip universal, fie direct, fie în forma derivatelor sale. Așadar, decăderea credinței în valorile morale creștine îl expune pe om pericolului nihilismului, nu pentru că nu există alte valori posibile, ci deoarece majoritatea oamenilor, cel puțin în Vest, nu știu altele.

Nihilismul poate lua mai multe forme. Există, de pildă, nihilismul pasiv, o acceptare pesimistă în absența valorilor și în lipsa de sens a existenței. Dar există, de asemenea, și nihilismul activ, care caută să distrugă acel ceva în care nu mai crede. Iar Nietzsche prevestește venirea unui nihilism activ, care se va manifesta în războaie ideologice care vor cutremura lumea. „... se vor produce războaie cum nu au mai existat până acum pe pământ. De-abia de la mine începând, există pe pământ *politică în stil mare*."[3]

---

1 *W*, III, p. 852 (IX, p. 9). [*Nachlass*, fr. 4, trad. rom., p. 10]
2 *Ibid.*
3 *W*, II, p. 1153 (XVII, p.132). [*Ecce Homo*, trad. rom., p. 121]

Venirea nihilismului este în opinia lui Nietzsche iminentă. Și va reprezenta răsturnarea ultimă a civilizației creștine decadente a Europei. În același timp, va face loc unui nou început, unei transmutări a valorilor, și apariției unui om superior. Din acest motiv „acest cel mai înspăimântător oaspete"[1] care stă la ușă, trebuie să fie primit cu brațele deschise.

W, III, p. 881 (IX, p. 5). [*Nachlass*]

CAPITOLUL XXII

NIETZSCHE (2)

Ipoteza voinței de putere – Voința de putere așa cum se manifestă ea în cunoaștere; concepția lui Nietzsche asupra adevărului – Voința de putere în natură și în om – Supraomul și rânduiala după rang – Teoria eternei reîntoarceri – Comentarii asupra filosofiei lui Nietzsche.

1. „ACEASTĂ *lume*", scrie Nietzsche, „*este voința de putere – și nimic altceva!* Și chiar voi înșivă sunteți această voință de putere – și nimic altceva!"[1] Aceste cuvinte sunt o parafrazare a afirmațiilor lui Schopenhauer din încheierea *magnum opus*-ului său; iar modul în care obișnuiește Nietzsche să vorbească despre „voința de putere" lasă pe bună dreptate impresia că a transformat voința de a exista sau voința de a trăi în voința de putere. Dar deși această impresie este, desigur, corectă într-un anumit sens, nu trebuie să înțelegem că Nietzsche vrea să sugereze că lumea este o aparență a unei unități metafizice care transcende lumea. Căci el este neobosit în atacarea distincției dintre această lume, identificată ca realitatea pur fenomenală, și o realitate transcendentă, care este „cu adevărat adevărată". Lumea nu este o iluzie. Și nici voința de Putere nu există într-o formă transcendentă. Lumea, universul, este o unitate, un proces al devenirii; și este voința de putere, în sensul că această Voință este caracterul ei inteligibil. Putem vedea voința de putere manifestându-se peste tot, în toate. Și deși cineva ar putea spune că pentru Nietzsche voința de putere este realitate imanentă a universului, ea există numai în manifestările lui. Teoria voinței de putere a lui Nietzsche este așadar o interpretare a universului, un mod de a-l privi și de a-l descrie, și nu o doctrină filosofică despre realitate care se ascunde *dincolo* de lumea vizibilă, și care o transcende.

Nietzsche l-a avut, desigur, pe Schopenhauer în minte. Dar nu a trecut direct de la lectura *Lumii ca voință și reprezentare* la o teorie generală asupra universului. Ci el a distins manifestările voinței de putere în procesele psihice umane și apoi a extins această idee asupra vieții organice în general. În *Dincolo de bine și de rău* el remarcă că metoda logică ne obligă să cercetăm dacă putem găsi un unic principiu explicativ, o

[1] *W*, III, p. 917 (p. 432). [*Nachlass*, fr. 1067, trad. rom., p. 663]

unică formă fundamentală de cauzalitate, prin care putem unifica toate fenomenele organice. Și el găsește acest principiu în voința de putere. „Ființa vie năzuiește înainte de toate să dea *curs liber* puterii sale – viața, ea însăși, este voință de putere – : instinctul de conservare fiind doar o *consecință* indirectă, una dintre cele mai frecvente ale ei."[1] Nietzsche continuă apoi prin a extinde acest principiu explicativ la lumea ca întreg. „Presupunînd în sfîrșit că s-a reușit explicarea întregii noastre vieți instinctuale ca o dezvoltare internă și ramificată unei forme fundamentale *unice* a voinței – și anume, a voinței de putere, potrivit tezei *mele* – ; presupunînd că toate funcțiunile organice s-au putut reduce la această voință de putere, ... prin aceasta s-ar dobîndi dreptul de a denumi fără echivoc *toate* forțele ce acționează: *voință de putere*. Lumea văzută din interior, lumea definită și desemnată prin caracterul ei «inteligibil», această lume ar fi tocmai «voința de putere», și nimic altceva."[2]

Prin urmare, teoria voinței de putere a lui Nietzsche nu este atât o teză metafizică *a priori*, cât o ipoteză empirică exhaustivă. Dacă, spune el, credem în cauzalitatea voinței, o credință ce de fapt este o credință în însăși cauzalitate, „*trebuie* să facem o experiență, aceea de a considera ipotetic cauzalitatea voinței ca fiind unica existentă."[3] Cel puțin în concepția lui Nietzsche teoria a fost o ipoteză explicativă, iar în ceea ce trebuia să fie *magnum opus*-ul său el planificase să o aplice la clase diferite de fenomene, arătând cum ar putea fi unificate în termenii acestei ipoteze. Notițele pe care le-a făcut pentru această lucrare indică liniile generale ale gândirii sale, iar în următoarele două secțiuni îmi propun să ofer câteva exemple ale reflecțiilor lui.

2. „Cunoașterea", insistă Nietzsche, „funcționează ca un instrument al puterii. Ca urmare, este de la sine înțeles faptul că ea sporește odată cu fiecare amplificare a puterii..."[4] Dorința de a cunoaște, voința de a ști, depinde de voința de putere, adică de impulsul unei anumite ființe de a stăpâni un anumit domeniu al realității și de a-l supune voinței sale. Scopul cunoașterii nu este a cunoaște, în sensul de a pătrunde adevărul absolut de dragul lui, ci a stăpâni. Vrem să schematizăm, să impunem ordine și formă multiplicității impresiilor și senzațiilor în măsura în care o cer nevoile noastre practice. Realitatea este Devenire: noi suntem cei care o transformăm în Ființă, impunând un șablon rigid fluxului Devenirii. Iar această activitate este o expresie a

---

1 *W*, II, p. 578 (V, p. 20). [*Dincolo de bine și de rău*, trad. rom. p. 21]
2 *W*, II, p. 601 (V, p. 52). [*Dincolo de bine și de rău*, trad. rom. p. 48]
3 *Ibid.*
4 *W*, III, p. 751 (XV, p. 11). [*Nachlass*, fr. 480, trad. rom., p. 316]

voinței de putere. Deci știința poate fi definită sau descrisă ca „transformarea naturii în concepte în scopul stăpânirii naturii."[1]

Cunoașterea este, desigur, un proces de interpretare. Dar acest proces este întemeiat pe nevoi vitale și exprimă voința de a stăpâni fluxul, altfel neinteligibil, al Devenirii. Și este mai degrabă vorba despre formularea unei interpretări asupra realității anterioare și exterioare cercetării realității, decât despre formularea ei ca urmare a cercetării realității. De exemplu, conceptul „ego (sau eu) ca substanță durabilă" este o interpretare impusă asupra fluxului Devenirii: este creația noastră datorată unor nevoi practice. În orice caz, ideea că *noi* interpretăm stările psihice ca similare și că le atribuim unui subiect continuu îl fac pe Nietzsche vulnerabil în fața unor dificultăți evidente și, în opinia celui care scrie aceste rânduri, imposibil de rezolvat. Cu toate acestea, ideea lui generală este că trecerea de la utilitatea unei interpretări la obiectivitatea ei nu este logic validă. Căci o ficțiune utilă, o interpretare care este lipsită de obiectivitate, în sensul a ceea ce cei care cred în adevărul absolut înțeleg prin obiectivitate, poate fi necesară și astfel justificată prin nevoile noastre.

Dar, conform lui Nietzsche, nu există adevăr absolut. Conceptul de „adevăr absolut" este o invenție a filosofilor care sunt nemulțumiți cu lumea Devenirii și care caută o lume stabilă a Ființei. *„Adevărul este acea formă de eroare* fără de care o anumită specie de viețuitoare nu ar putea trăi. Valoarea pentru *viață* decide în cele din urmă."[2]

Firește, anumite „ficțiuni" s-au dovedit a fi atât de utile, și, într-adevăr, necesare din punct de vedere practic, rasei umane încât tind să devină presupoziții de netăgăduit; de exemplu, „că există lucruri veșnice, că există lucruri identice, că există lucruri, materii, corpuri..."[3] Era necesar vieții ca conceptele „lucru" sau „substanță" să fie impuse asupra fluxului constant de fenomene. „[...] ființele care nu vedeau foarte exact aveau un avans asupra celor care vedeau totul «în fluctuație»."[4] În mod asemănător, legea cauzalității a fost asimilată de credințele oamenilor într-o asemenea măsură, încât *„a nu mai crede în ele* ar conduce la dispariția genului."[5] Și același lucru se poate spune și despre legile logicii.

Ficțiunile care s-au dovedit a fi mai puțin utile decât altele, sau chiar dăunătoare de-a binelea, au reputația de a fi „erori". Dar cele care și-au dovedit utilitatea față de specie și care au atins pragul de „adevăruri" de netăgăduit devin astfel întipărite în

---

1 *W*, III, p. 440 (XV, p. 105). [*Nachlass*, fr. 610, trad. rom., p. 395]
2 *W*, III, p. 844 (XV, p. 20). [*Nachlass*, fr. 493, trad. rom., p. 324]
3 *W*, II, p. 116 (X, p. 153). [*Știința voioasă*, trad. rom., p. 127]
4 *W*, II, p. 119 (X, p. 157). [*Știința voioasă*, trad. rom., p. 129]
5 *W*, III, p. 443 (XV, p. 21-22). [*Nachlass*, fr. 497, trad. rom., p. 325]

limbaj. Și aici ne pândește un pericol. Căci am putea fi induși în eroare de către limbaj, și ne-am putea imagina că modul nostru de a vorbi despre lume reflectă, în chip necesar, realitatea. „Datorită cuvintelor și noțiunilor, noi suntem și azi mereu ispitiți să ne imaginăm lucrurile mai simple decât sunt, separate unele de altele, indivizibile, fiecare ființând în sine. În *limbă* se ascunde o mitologie filozofică ce țâșnește în orice clipă din nou la suprafață, oricît de prudenți am fi altminteri."[1]

Toate „adevărurile" sunt „ficțiuni"; toate ficțiunile de acest fel sunt interpretări; și toate interpretările sunt perspective. Chiar fiecare instinct are perspectiva lui, punctul lui de vedere, pe care încearcă să îl impună altor instincte. Iar categoriile rațiunii sunt, de asemenea, ficțiuni logice și perspective, nu adevăruri necesare și nici forme *a priori*. Dar viziunea perspectivistă asupra adevărului permite, desigur, diferențe. Așa cum am văzut, anumite perspective s-au dovedit a fi necesare din punct de vedere practic pentru bunăstarea rasei. Dar sunt altele care nu sunt nici pe departe necesare. Iar aici importanța evaluărilor devine îndeosebi evidentă. De exemplu, filosoful care interpretează lumea ca pe manifestarea unui Absolut care transcende schimbarea și care este singurul „cu adevărat real" înfățișează o perspectivă bazată pe o evaluare negativă a lumii devenirii. Iar asta, la rândul ei arată ce fel de om este.

Comentariul evident la adresa concepției generale a adevărului a lui Nietzsche este că aceasta presupune posibilitatea ocupării unui punct de vedere absolut din care relativitatea tuturor adevărurilor sau caracterul lor ficțional să poată fi proclamată, și că această presupoziție este în contradicție cu interpretarea relativistă a adevărului. Mai mult, acest comentariu nu își pierde valoarea dacă Nietzsche este dispus să recunoască că propria lui viziune asupra lumii, și chiar asupra adevărului, este perspectivistă și „ficțională"[2]. Câteva momente de reflecție sunt suficiente pentru a putea arăta asta. Totuși, este interesant de descoperit că Nietzsche îl anticipează pe John Dewey aplicând o teorie pragmatistă sau instrumentalistă asupra adevărului unor asemenea bastioane ale teoriei adevărului absolut ca logica. Pentru el, chiar principiile fundamentale ale logicii sunt doar manifestări ale voinței de putere, instrumente care permit omului să domine fluxul Devenirii.

3. Dacă Nietzsche este pregătit să aplice concepția lui asupra adevărului așa-numitelor adevăruri eterne, el trebuie, în mod evident, să o aplice *a fortiori* ipotezelor

---

[1] *W*, I, p. 878-879 (VII/2, p. 192). [*Omenesc, prea omenesc*, trad. rom. p. 368]

[2] Fără îndoială Nietzsche ar admite, în principiu, asta în vreme ce ar insista asupra faptului că interpretarea lui asupra lumii este manifestare a unei forme superioare a Voinței de Putere. Dar care este standardul în conformitate cu care decidem ce este superior și ce este inferior?

științifice. Teoria atomului, de pildă, are un caracter fictiv; adică este o schemă impusă de către omul de știință asupra fenomenelor cu scopul de a avea putere asupra lor[1]. Într-adevăr nu putem să evităm a vorbi ca și cum ar fi o distincție între lăcașul forței și al energiei și forța în sine. Dar asta nu ar trebui să ne împiedice să înțelegem faptul că atomul, luat ca entitate, un lăcaș al puterii, este un simbol inventat de către omul de știință, o proiecție mentală.

Cu toate acestea, dacă presupunem caracterul fictiv al teoriei atomice, putem merge mai departe și afirma că fiecare atom este un cuantum de energie sau, mai bine, de voință de putere. El caută să își descarce energia, să își emane forța sau puterea. Și așa-zisele legi fizice reprezintă relațiile de putere dintre două sau mai multe forțe. Trebuie să unificăm și avem nevoie de formule matematice pentru a înțelege, a clasifica și a stăpâni. Dar aceasta nu dovedește nici că lucrurile respectă legi, în sensul de reguli, și nici că există lucruri materiale care exercită forță sau putere. Există doar „cuante dinamice aflate într-un raport de tensiune cu toate celelalte cuante dinamice."[2]

Să ne întoarcem privirea către lumea organică. „Noi numim «viață» o diversitate de forțe asociate printr-un proces comun de nutriție."[3] Iar viața ar putea fi definită ca „o formă constantă de *procese de stabilire a forței*, procese în care diferiții combatanți la rândul lor se dezvoltă în mod inegal."[4] Cu alte cuvinte, organismul este un complicat complex de sisteme care năzuie spre o creștere a senzației de putere. Și fiind el însuși o expresie a voinței de putere, caută obstacole, ceva de depășit. De exemplu, înglobarea și asimilarea sunt interpretate de Nietzsche ca manifestări ale voinței de putere. Și același lucru se poate spune despre toate funcțiile organice.

Când vorbește despre evoluția biologică, Nietzsche atacă darwinismul. De pildă, el arată că de-a lungul celei mai mari părți a timpului necesar formării unui anumit organ sau a unei anumite însușiri, organul nedezvoltat nu este de nici un folos posesorului și nu-i poate servi în lupta acestuia cu circumstanțele și cu vrăjmașii exteriori. „Influența «condițiilor exterioare» este *supraevaluată* în mod absurd la Darwin: esențialul în cazul unui proces vital este tocmai extraordinara forță modelatoare, care creează formele din interior și *se folosește* de «condițiile exterioare», le folosește."[5] Din

---

[1] Puterea nu trebuie înțeleasă, desigur, într-un sens utilitarist vulgar. Cunoașterea în sine este putere, o manifestare a voinței de putere.

[2] *W*, III, p. 778 (XV, p. 120). [*Nachlass*, fr. 635, trad. rom., p. 408]

[3] *W*, III, p. 874 (XV, p. 123). [*Nachlass*, fr. 641, trad. rom., p. 411]

[4] *W*, III, p. 458 (XV, p. 124). [*Nachlass*, fr. 642, trad. rom., p. 411]

[5] *W*, III, p. 889 (XV, p. 127). [*Nachlass*, fr. 647, trad. rom., p. 414]

nou, presupunerea că selecția naturală acționează în favoarea progresului speciilor și a specimenelor lor mai bine construite și cu indivizi mai puternici este fără temei. Căci tocmai specimenele mai bune sunt acelea care dispar, iar cele mediocre cele care supraviețuiesc. În ceea ce privește excepțiile, cele mai bune specimene sunt slabe în comparație cu majoritatea. Luate individual, membrii majorității ar putea fi inferiori, dar când sunt grupați sub influența fricii și a instinctelor gregare ei sunt puternici.

Prin urmare, dacă ne întemeiem valorile morale pe realitățile evoluției ar trebui să conchidem că „mediocrii sunt mai valoroși decât excepțiile; formele de *décadence* au o valoare mai mare decât mediocrii."[1] Pentru valorile superioare trebuie să ne îndreptăm privirea către indivizi superiori care, în izolarea lor, sunt stimulați să își propună țeluri mărețe.

În domeniul psihologiei umane, Nietzsche găsește un prilej potrivit pentru a diagnostica manifestările voinței de putere. De exemplu, el respinge, ca întru totul nefondată, teoria psihologică presupusă de hedonism, i.e. teoria conform căreia urmărirea plăcerii și evitarea durerii sunt rațiunile fundamentale ale conduitei umane. În opinia lui Nietzsche plăcerea și durerea sunt fenomene concomitente în urmărirea unei creșteri a puterii. Plăcerea poate fi descrisă ca senzația de putere sporită, pe când durerea rezultă în urma resimțirii unei piedici în fața voinței de putere. În același timp, durerea oferă adesea un imbold acestei voințe. Căci, fiecare triumf presupune un obstacol, o piedică, care este depășită. Este, deci, absurd să considerăm durerea un rău pur. Omul are nevoie de ea în continuu, pentru a stimula eforturi noi, în sensul că stimulează obținerea unor noi forme de plăcere care sunt rezultatele ce însoțesc triumfurile la care îl îndeamnă durerea.

Deși nu putem să tratăm mai în amănunt analizele psihologice ale lui Nietzsche, merită să remarcăm rolul jucat în aceste analize de conceptul „sublimare". De exemplu, în opinia lui, mortificarea de sine și ascetismul pot fi forme sublimate ale unei cruzimi primitive, ea însăși o expresie a voinței de putere. Și el își pune problema ce instincte sunt sublimate în, să zicem, viziunea estetică asupra lumii. Nietzsche vede peste tot lucrarea, adesea ocolită și ascunsă, a voinței de putere.

4. Conform lui Nietzsche, rangul este determinat de putere. „Cuantumul de putere și nimic altceva este cel care determină și caracterizează rangul"[2]. Și s-ar putea trage foarte ușor concluzia că dacă majoritatea mediocră deține o putere mai mare decât indivizii care nu sunt mediocrii, ea deține de asemenea și o valoare mai mare. Dar

---

[1] *W*, III, p. 748-749 (XV, p. 159). [*Nachlass*, fr. 685, trad. rom., p. 440]

[2] *W*, X, p. 105 (XV, p. 295). Prima referință aici nu este la ediția Schlechta, ci la *Taschen-Ausgabe*, publicată de A. Kroner, Stuttgart, data volumului respectiv fiind 1921.

aceasta nu este, desigur, viziunea lui Nietzsche. El înțelege puterea în sensul de calitate intrinsecă a individului, și ne spune că „disting între un tip al vieții în ascensiune și unul al declinului, al disoluției, al slăbiciunii."[1] Și chiar dacă majoritatea mediocră unită, se întâmplă să fie puternică, ea nu reprezintă pentru Nietzsche viața nobilă.

Și totuși, mediocritatea este necesară, căci „o cultură mare se poate ridica doar pe un teren vast al unei mediocrități sănătoase, trainice, consolidate."[2] De fapt, din acest punct de vedere, Nietzsche susține răspândirea democrației și a socialismului, căci acestea contribuie la crearea fundamentelor necesare pentru mediocritate. Într-un pasaj celebru din prima parte din *Zarathustra*, Nietzsche lansează un atac la adresa statului național, „cel mai rece dintre toți monștrii reci"[3] și la adresa noului idol, care se impune ca un obiect de venerație și care se străduiește să reducă totul la o stare de mediocritate generalizată. Dar deși el condamnă din acest punct de vedere statul național, i.e. ca fiind o piedică în calea dezvoltării indivizilor excepționali, el va insista că masele mediocre sunt un mijloc necesar pentru atingerea unui anumit scop, apariția unui tip superior de om. Datoria noii caste sau noului tip nu este de a conduce masele ca un păstor care își conduce turma. Mai degrabă, este de datoria maselor să asigure bazele pe care acești noi așa-ziși stăpâni ai pământului să-și poată trăi propria viață și să facă posibilă apariția unor tipuri și mai înalte de om. Dar înainte ca aceste lucruri să se poată întâmpla, vor veni ceea ce Nietzsche numește noii barbari, care vor răsturna dominația maselor, făcând astfel posibilă libera dezvoltare a indivizilor excepționali.

Ca pe un îndemn și scop al omului potențial superior, Nietzsche oferă mitul Supraomului (*der Übermensch*). „Nu *umanitatea*, ci Supraomul este scopul."[4] „Omul este ceva ce trebuie depășit, – omul e o punte, nu un scop."[5] Nu trebuie să credem că asta înseamnă că omul va evolua în Supraom printr-un proces inevitabil. Supraomul este un mit, un țel pentru voință. „Sensul pământului e Supraomul. O, dacă voi v-ați încorda Voința: sens al pământului, *să fie* Supraomul!"[6] Nietzsche afirmă într-adevăr că „omul e doar o funie, întinsă între bestie și Supraom – o funie peste un abis"[7]. Dar problema nu se referă la evoluția omului în supraom printr-un proces de selecție naturală. Dacă ar fi așa, funia ar putea cădea în abis. Supraomul nu poate veni decât

---

1 *W*, III, p. 829 (XV, p. 296). [*Nachlass*, fr. 857, trad. rom., p. 554]
2 *W*, III, p. 709 (XV, p. 302-303). [*Nachlass*, fr. 864, trad. rom., p. 559]
3 *W*, II, p. 313 (IV, p. 54). [*Așa grăit-a Zarathustra: o carte pentru toți și nici unul*, tr. Șt. Aug. Doinaș, Ed. Humanitas, București, 2000, p. 97]
4 *W*, III, p. 440 (XV, p. 387). [*Nachlass*]
5 *W*, II, p. 445 (IV, p. 241). [*Așa grăit-a Zarathustra*, trad. rom., p. 421]
6 *W*, II, p. 280 (IV, p.7). [*Așa grăit-a Zarathustra*, trad. rom., p. 62]
7 *W*, II, p. 281 (IV, p. 9). [*Așa grăit-a Zarathustra*, trad. rom., p. 64]

dacă indivizi superiori au curajul să transmute toate valorile, să spargă vechile table ale evaluării, în mod special tablele creştine şi să dea naştere unor noi valori din viaţa şi puterea lor supraabundente. Noile valori vor oferi o direcţie şi un ţel omului superior, supraomul fiind, ca să spunem aşa, personificarea acestora.

Dacă i s-ar reproşa eşecul de a oferi o descriere clară a Supraomului, Nietzsche ar putea răspunde că din moment ce Supraomul încă nu există, nimeni nu s-ar putea aştepta din partea lui să ofere o descriere clară. În acelaşi timp, dacă ideea de Supraom este să acţioneze ca un imbold, stimul şi scop, ea trebuie să aibă un conţinut. Şi s-ar putea poate spune că este conceptul de cea mai înaltă dezvoltare şi sintetizare posibilă a puterii intelectuale, a tăriei de caracter şi de voinţă, independenţă, pasiune, gust şi fizic. Nietzsche face aluzie la un moment dat la „cezari cu suflet de Crist."[1] Nietzsche lasă să se înţeleagă că Supraomul ar fi Goethe şi Napoleon laolaltă, sau întruparea zeului epicureic. El trebuie să fie un om extrem de cult, am putea spune priceput la toate îndeletnicirile lumeşti, tolerant din cale-afară, care nu trebuie să considere nimic ca interzis, cu excepţia slăbiciunii, fie aceasta sub forma „virtuţii", fie sub forma „viciului", ar fi omul care a devenit complet liber şi independent şi care afirmă viaţa şi universul. În concluzie, Supraomul este tot ce acel suferind, singur, chinuit şi neglijat Herr Professor Dr. Friedrich Nietzsche şi-ar dori să fie.

5. Cel care citeşte *Zarathustra* poate cu uşurinţă şi în chip natural să presupună că ideea de Supraom, luată împreună cu ideea transmutaţiei valorilor, reprezintă ideea principală a cărţii. El ar putea fi înclinat să tragă concluzia că Nietzsche speră cel puţin la o dezvoltare constantă a potenţialităţilor omului. Dar Zarathustra nu este doar profetul Supraomului, ci şi învăţătorul doctrinei eternei reîntoarceri. Mai mult, în *Ecce Homo*, Nietzsche ne spune că ideea fundamentală din Zarathustra este cea a eternei reîntoarceri, ca „suprema formulă a Acceptării, cea mai înaltă care poate fi atinsă vreodată."[2] El ne spune de asemenea că „concepţia fundamentală"[3] a operei a fost pentru prima oară expusă în penultimul aforism din *Ştiinţa veselă*. Dacă, prin urmare, doctrina eternei reîntoarceri este concepţia fundamentală din *Zarathustra*, aceasta nu poate fi respinsă ca o excrescenţă bizară a filosofiei lui Nietzsche.

Fără îndoială, Nietzsche a găsit ideea de eternă reîntoarcere oarecum exasperantă şi insuportabilă, dar, aşa cum s-a putut remarca mai devreme, el a folosit ideea ca pe un test al tăriei lui, a abilităţii sale de a spune „da" vieţii aşa cum e ea. Deci, în aforismul respectiv din *Ştiinţa veselă*, el îşi imaginează un spirit care apare în faţa lui

---

[1] *W*, III, p. 422 (XV, p. 380). [*Nachlass*, fr. 983, trad. rom., p. 620]
[2] *W*, II, p. 1128 (XVII, p. 96). [*Ecce homo*, trad. rom., p. 89]
[3] *ibid.*

și îi spune că viața sa este până în cel mai mic detaliu reluată de la început de infinit de multe ori; și el își pune problema dacă trebuie să fie copleșit de acest gând și dacă trebuie să-l blesteme pe mesager sau dacă ar trebui să accepte mesajul în spiritul unei afirmări a vieții din moment ce eterna recurență pune pecetea eternității asupra lumii devenirii. În mod similar, în *Dincolo de bine și de rău*, Nietzsche vorbește despre omul care acceptă lumea, care dorește ca spectacolul să se repete din nou de o infinitate de ori, și care strigă *bis* nu doar spectacolului, ci și actorilor. Iar el opune această idee „strîmtorarea și simplicitatea pe jumătate creștină, pe jumătate germană"[1] care însoțește pesimismul în filosofia lui Schopenhauer. Din nou, în a treia pare din Zarathustra, Nietzsche vorbește despre sentimentul de dezgust pe care i-l provoacă gândul că până și cel mai inferior om se va întoarce și că el însuși este menit să revină „etern chiar pentru-această unică și aceeași viață, cu tot ce am măreț sau mic în mine"[2], iar el continuă prin a accepta această reîntoarcere. „O, cum puteam să nu tînjesc după eternitate și după regele inelelor de nuntă – inelul reîntoarcerii?"[3] Similar, în notele pentru capodopera sa, el vorbește de câteva ori despre teoria eternei reîntoarceri ca despre un gând disciplinar măreț, atât înăbușitor cât și eliberator.

În același timp teoria este prezentată ca o ipoteză științifică, și nu doar ca un gând disciplinar sau ca un test al tăriei interioare. Prin urmare, putem citi că „principiul conservării energiei reclamă *eterna reîntoarcere.*"[4] Dacă lumea poate fi privită ca un cuantum determinat de forță sau energie și ca având un număr precis de centre de forță, atunci decurge că evoluția lumii va lua forma combinărilor succesive a acestor centre, numărul acestor combinări fiind, în principiu, determinabil, adică, finit. Iar „într-un timp infinit orice combinație posibilă ar fi atinsă la un moment dat; mai mult: ea ar fi atinsă de infinite ori. Și întrucât, între fiecare combinație și revenirea ei ulterioară ar fi trebuit să se fi scurs în general tot restul combinațiilor posibile, iar, pe de altă parte, fiecare dintre aceste combinații determină în aceeași ordine întreaga suită a combinațiilor, s-ar demonstra astfel existența unui ciclu care s-a repetat deja infinit și care își joacă jocul *in infinitum.*"[5]

Unul dintre principalele motive pentru care Nietzsche pune accent pe teoria eternei reîntoarceri este faptul că lui îi pare că aceasta acoperă o lacună din filosofia lui. Ea oferă fluxului Devenirii înfățișarea Ființei, și face asta fără a introduce vreo

---

1 *W*, II, p. 617 (V, p. 74). [*Dincolo de bine și de rău*, trad. rom. p. 65]
2 *W*, II, p. 467 (IV, p. 270). [*Așa grăit-a Zarathustra*, trad. rom., p. 268]
3 *W*, II, p. 474 (IV, p. 280). [*Așa grăit-a Zarathustra*, trad. rom., p. 276]
4 *W*, III, p. 861 (XV, p. 427). [*Nachlass*, fr. 1063, trad. rom., p. 659]
5 *W*, III, p. 704 (XV, p. 430). [*Nachlass*, fr. 1066, trad. rom., p. 661-662]

Ființă care transcende universul. Mai mult, teoria evită nu doar introducerea unei Zeități transcendente, ci și panteismul, reintroducerea pe ascuns a conceptului de „Dumnezeu" sub numele „univers". Conform lui Nietzsche, dacă spunem că universul nu se repetă niciodată ci că creează constant noi forme, această afirmație ar trăda o aspirație către ideea de Dumnezeu. Căci „universul" este echivalent cu conceptul de „Zeitate creatoare". Iar această echivalență este exclusă de teoria eternei reîntoarceri. Teoria exclude de asemenea, desigur, ideea de nemurire personală într-un „dincolo", deși, în același timp, oferă un înlocuitor acestei idei, chiar dacă noțiunea repetării vieții în cel mai mic detaliu al ei de un număr infinit de ori e puțin probabil să exercite mai mult decât o atracție limitată. Cu alte cuvinte, teoria eternei reîntoarceri exprimă voința fermă a lui Nietzsche de a accepta această lume imperfectă, această *Diesseitigkeit*. Universul este, ca să zicem așa, închis în el însuși. Semnificația lui este pur imanentă. Iar omul cu adevărat puternic, cu adevărat dionisiac, va afirma universul cu credință, curaj și chiar bucurie, evitând să fugă de realitate, care este o manifestare a slăbiciunii.

Se spune câteodată că teoria eternei reîntoarceri și teoria Supraomului sunt incompatibile. Dar nu cred că se poate susține că sunt logic incompatibile. Căci teoria ciclurilor recurente nu exclude recurența voinței de Supraom sau, de fapt, a Supraomului însuși. Este adevărat, firește, că teoria eternei reîntoarceri elimină conceptul de Supraom ca scop ultim al unui proces creator non-repetabil. Dar Nietzsche nu admite acest concept. Dimpotrivă, el îl respinge ca fiind echivalent unei reintroduceri pe ascuns a unei maniere teologice de a interpreta universul.

6. Au existat anumiți discipoli de-ai lui Nietzsche care au încercat să îi transforme gândirea într-un sistem pe care apoi l-au acceptat și l-au propovăduit ca pe un fel de crez. Dar, în general, influența lui Nietzsche s-a rezumat la o stimulare a gândirii într-o direcție sau alta. Iar această influență stimulativă a fost foarte întinsă. Dar, în mod cert, nu a fost uniformă. Nietzsche a însemnat lucruri diferite pentru oameni diferiți. În domeniul eticii și al valorilor, de pildă, importanța lui a constat în principal, pentru unii, în dezvoltarea dată de el unei critici naturalistice a moralității, în timp ce alții au apreciat mai degrabă realizările sale din cadrul fenomenologiei valorilor. Alții, încă, cu o pregătire academico-filosofică mai redusă, au accentuat ideea de transmutație a valorilor. În domeniul filosofiei sociale și culturale, unii și l-au reprezentat ca atacând democrația și socialismul democratic în favoarea a ceva de tipul nazismului, în timp ce alții și l-au reprezentat ca fiind un mare european sau un mare cosmopolit, un om care era deasupra oricărei viziuni naționale. Pentru alții a fost în primul rând un om care a diagnosticat decadența și colapsul iminent al civilizației occidentale, în vreme ce unii au văzut în el și în filosofia lui întruparea acelui nihilism pentru care el

profesa că va oferi un remediu. În domeniul religiei el a fost considerat câteodată un ateist radical, concentrat asupra demascării influenței nocive a credinței religioase, alteori unii au văzut în tocmai vehemența atacului său la adresa creștinătății dovada preocupării sale fundamentale cu problema lui Dumnezeu. Unii l-au considerat înainte de toate din punct de vedere literar, ca pe un om care a dezvoltat potențialitățile limbii germane; alții, asemeni lui Thomas Mann, au fost influențați de distincția dintre viziunea sau atitudinea apolinică și cea dionisiacă; alții, încă, au subliniat analizele sale psihologice.

În mod evident, modalitatea lui Nietzsche de a scrie este în mare parte responsabilă de posibilitatea unor interpretări atât de diverse. Multe din cărțile sale constau în aforisme. Și știm că în anumite cazuri a trecut pe hârtie gânduri ce îi veneau de-a lungul plimbărilor sale singuratice, gânduri pe care apoi le aduna laolaltă pentru a alcătui o carte. Rezultatele sunt așa cum era și de așteptat. De exemplu, reflecțiile referitoare la monotonia vieții burgheze și despre eroismul și sacrificiul prilejuit de război dau naștere câteodată unui aforism sau unui pasaj în lauda războiului și a războinicilor, pe când, cu alte ocazii reflecțiile referitoare la modul în care războiul duce la irosirea și distrugerea celor mai bune elemente ale unei națiuni, cel mai adesea fără nici un beneficiu față de nimeni cu excepția unor indivizi egoiști, poate de naștere, și chiar a și dat, unei condamnări a războiului ca fiind prostesc și sinucigaș atât pentru cei ce ies victorioși, cât și pentru cei ce sunt învinși. În acest caz comentatorul poate să îl înfățișeze pe Nietzsche fie ca pe un adept al războiului, fie ca pe un cvasi-pacifist. Ceea ce se cere este o selecție chibzuită a textelor.

Problema este complicată, desigur, din cauza relației dintre filosofia lui Nietzsche și viața și eforturile sale. Astfel, pe lângă concentrarea exclusivă a atenției asupra operei sale scrise, se poate dezvolta și o interpretare psihologică a gândirii sale. Și, așa cum s-a remarcat deja, există posibilitatea oferirii unei interpretări existențialiste a semnificației întregului complex format din viața și gândirea sa.

Faptul că Nietzsche a fost în anumite privințe un gânditor clarvăzător și perspicace este dificil de pus la îndoială. Să luăm, de exemplu, incursiunile sale în psihologie. Nu este nevoie să fim de acord cu toate analizele lui ca să fim pregătiți să recunoaștem că a ghicit, ca să spunem așa, un număr de idei importante care au devenit un numitor comun în psihologia modernă. Trebuie doar să ne amintim noțiunea lui de idealuri și motive operative ascunse sau noțiunea de sublimare. Cât despre utilizarea conceptului de „voință de putere" ca pe o cheie a psihologiei umane, idee ce și-a găsit expresia clasică în teoria psihologică a lui Alfred Adler, putem spune într-adevăr că a fost exagerată și că cu cât conceptul este mai larg aplicat, cu atât mai indefinit

devine conținutul său.[1] În același timp, experimentarea lui Nietzsche cu folosirea acestui concept ca pe o cheie a vieții psihice a omului a contribuit la concentrarea atenției asupra acțiunii unui impuls puternic, chiar dacă nu este și singurul. Din nou, uitându-ne, având experiența evenimentelor ce au avut loc în secolul al XX-lea, la anticiparea de către Nietzsche a venirii „noului barbarism" și a războaielor mondiale nu putem să nu recunoaștem că el a avut o forță mai mare de pătrundere decât aceia dintre contemporanii săi care s-au complăcut să aibă o credință optimistă în inevitabilitatea progresului.

Dar, deși Nietzsche a fost clarvăzător în anumite privințe, a fost miop în altele. De exemplu, el, cu certitudine, nu a oferit o atenție suficientă distincției dintre viața nobilă și cea decadentă și dintre tipul inferior și cel superior de om, și dacă aceste distincții nu presupun, în chip tacit, acea obiectivitate a valorilor pe care el o respingea. Firește, ar fi la latitudinea lui să o transforme într-o problemă de gust și preferință estetică, așa cum și spune câteodată că e. Dar în acest caz, o problemă asemănătoare poate apărea referitoare la valorile estetice, asta dacă nu cumva distincția dintre superior și inferior nu este înțeleasă ca pur și simplu o problemă de trăire subiectivă, întrucât nimeni nu poate pretinde că propriile trăiri ar trebui să fie acceptate de alții ca pe o normă. Din nou, așa cum a fost deja sugerat, Nietzsche nu analizează în amănunt, așa cum era necesar, problema modalității în care subiectul poate impune o structură inteligibilă fluxului Devenirii atunci când subiectul, la rândul lui, este prins în flux și când există ca subiect doar ca parte a structurii despre care se spune că o impune.

În ceea ce privește atitudinea lui Nietzsche față de creștinism, atacul lui din ce în ce mai pătrunzător la adresa acestuia din urmă este acompaniat de o incapacitate din ce în ce mai pronunțată de a-i face dreptate adversarului. Și se poate argumenta că vehemența atacului său a fost în parte manifestarea unei tensiuni și a unei nesiguranțe interioare pe care s-a străduit să le reprime.[2] Așa cum s-a exprimat el, avea sângele teologilor în vine. Dacă facem abstracție de ascuțimea și părtinirea atacului

---

[1] În mod evident, remarce similare pot fi făcute și despre conceptul de *libido* al lui Freud.

[2] Să pretinzi că un ateist declarat a fost „de fapt" un credincios doar pentru că a atacat teismul în mod susținut și vehement ar fi extravagant și paradoxal. Dar Nietzsche care atunci când era copil era extrem de religios, nu a fost niciodată indiferent la problemele Ființei și ale sensului și scopului existenței. Mai mult, dialogul său închipuit cu Christos, culminând în ultimele cuvinte din *Ecce Homo*, *„Dionysos împotriva celui răstignit"*, arată cu destul de multă claritate că „Antichristul" trebuia să își facă rău chiar dacă el considera asta o transcendere a propriilor înclinații către slăbiciune. În ciuda respingerii lui Dumnezeu, el a fost foarte departe de ceea ce se înțelege în general prin „om ne-religios".

său la adresa creştinismului, în particular, putem spune că acest atac reprezintă o parte a campaniei sale generale împotriva tuturor credinţelor şi filosofiilor, cum ar fi idealismul metafizic, care atribuie lumii, existenţei umane şi istoriei un sens sau un scop diferit de sensul atribuit în mod liber de însuşi omul.[1] Respingerea ideii că lumea a fost creată de Dumnezeu cu un scop sau că este desfăşurarea de sine a Ideii sau a Spiritului Absolut îl face pe om să fie liber să ofere vieţii sensul pe care doreşte să i-l ofere. Şi nu are nici un alt sens.

Prin urmare, ideea de Dumnezeu, fie ea concepută în mod teist sau panteist, cedează în faţa conceptului de om ca fiinţă care oferă inteligibilitate lumii şi care creează valori. Dar putem spune că, pe termen lung, lumea este cea care are, ca să zicem aşa, ultimul cuvânt şi că omul, legislatorul moral şi dătătorul de sens, este absorbit ca un grăunte nesemnificativ în ciclul lipsit de semnificaţie al istoriei? Dacă e aşa, efortul omului de a conferi sens şi valoare vieţii sale apare mai mult ca un „Nu" sfidător, o respingere a universului lipsit de sens, decât ca o atitudine afirmativă de acceptare.[2] Sau trebuie să spunem că interpretarea lumii ca lipsită de sens sau scop şi ca o serie de cicluri fără sfârşit este o ficţiune ce exprimă voinţa de putere a omului? Dacă e aşa, problema dacă lumea are sau nu un sens sau un scop dat rămâne deschisă.

O ultimă precizare. Filosofii de profesie care l-au citit pe Nietzsche ar putea fi în primul rând, interesaţi de critica pe care o face el moralei sau de analizele lui fenomenologice sau de teoriile sale psihologice. Dar probabil că nu am greşi dacă am spune că atenţia cititorului nespecializat este în general atrasă de remediile pe care el le oferă pentru depăşirea a ceea ce el numeşte nihilism, criza spirituală a omului modern. Ideea transmutării valorilor, conceptul de ordin sau rang şi mitul Supraomului sunt cele care le atrag privirile. Cu toate acestea, se poate susţine că ceea ce este cu adevărat important în ceea ce s-ar putea numi Nietzsche non-academic nu sunt antidoturile propuse de el împotriva nihilismului, ci mai degrabă existenţa şi gândirea lui concepute chiar ca o expresie dramatică a unei crize spirituale trăite din care nu există nici o scăpare conform propriei lui filosofii.

---

[1] Nietzsche insistă, într-adevăr, că obiecţia lui fundamentală la creştinism este îndreptată împotriva sistemului moral şi valoric. În acelaşi timp el uneşte creştinismul cu idealismul german, pe care îl consideră un derivat al creştinismului sau o formă mascată a lui, în cadrul atacului său împotriva concepţiei conform căreia lumea are un sens sau un scop dat.

[2] Decât dacă, într-adevăr, nu înţelegem printr-o atitudine afirmativă o acceptare a diferenţelor dintre puternic şi slab, în opoziţie cu o încercare de a aduce totul la acelaşi nivel. Dar în acest caz, o atitudine afirmativă ar trebui să implice, de asemenea, o acceptare a faptului că majoritatea stabileşte limitele activităţilor rebelilor independenţi.

CAPITOLUL XXIII

RETROSPECTIVĂ ȘI PERSPECTIVE

Câteva probleme pe care le suscită filosofia germană a secolului al XIX-lea – Soluția pozitivistă – Filosofia existenței – Apariția fenomenologiei; Brentano, Meinong, Husserl, aplicarea extensivă a analizei fenomenologice – Întoarcerea la ontologie; N. Hartmann – Metafizica Ființei; Heidegger, tomiștii – Reflecții finale.

1. KANT a încercat să depășească ceea ce el considera scandalul sistemelor metafizice conflictuale și să așeze demersul filosofic pe o bază solidă. Iar la începutul perioadei acoperite de acest volum l-am întâlnit pe Fichte care afirma că filosofia este știința fundamentală care întemeiază toate celelalte științe. Dar atunci când Fichte a declarat că filosofia este știința fundamentală el se referea, desigur, la *Wissenschaftslehre*, adică la propria lui filosofie. Iar sistemul său reprezintă pur și simplu un membru al unei serii de interpretări ale realității extrem de personale, și totuși interesante și adesea fascinante, care se înalță din secolul al XIX-lea precum crestele unui lanț muntos. Alte exemple sunt teismul speculativ la Schelling, idealismul absolut la Hegel, filosofia lumii ca voință și reprezentare la Schopenhauer, concepția asupra istoriei umane la Kierkegaard și filosofia voinței de putere la Nietzsche. Și numai un om extrem de curajos ar putea susține că această succesiune oferă o confirmare empirică a validității pretenției lui Fichte referitoare la caracterul științific al filosofiei.

Este adevărat că se poate argumenta că diferențele dintre filosofii, chiar și atunci când acestea sunt considerabile, nu dovedesc că filosofia nu are valoare cognitivă. Căci este posibil ca fiecare filosofie să exprime un adevăr, să înțeleagă un aspect autentic al realității sau al vieții umane și al istoriei, și ca aceste adevăruri să fie reciproc complementare. Altfel spus, conflictul nu apare ca urmare a unei incompatibilități între ideile fundamentale care stau la baza diferitelor sisteme, ci mai degrabă se datorește faptului că fiecare filosof exagerează un anumit aspect al lumii sau al vieții și istoriei omului, transformând astfel o parte în întreg. De exemplu, Marx atrage atenția fără îndoială asupra aspectelor reale ale omului și ale istoriei umanității; și nu există nici o incompatibilitate fundamentală între aceste aspecte și, să zicem, aspectele religioase ale existenței umane pe care pune accent Schelling. Incompatibilitatea apare atunci când Marx transformă o idee ce exprimă un aspect parțial al omului și a istoriei sale într-o idee-cheie cu care să deschidă toate porțile.

Şi totuşi, o problemă a acestui mod de a privi lucrurile este aceea că presupune ciuntirea sistemelor filosofice la ceva ce practic nu este cu nimic mai mult decât o serie de truisme, şi că acest proces privează sistemele de cea mai mare parte a valorii lor. Se poate susţine, de pildă, că filosofia lui Marx este valoroasă tocmai datorită elementului de exagerare care aşează întreaga istorie a omenirii într-o anumită lumină. Dacă marxismul este redus la adevăruri de netăgăduit, cum ar fi acela că dacă omul nu ar introduce un aspect economic în viaţa sa, filosofia, arta sau ştiinţa nu ar putea exista, atunci el pierde o mare parte a importanţei sale şi întregul său caracter stimulativ. În mod similar, dacă filosofia lui Nietzsche este redusă la a afirma că voinţa de putere sau impulsul de putere este unul dintre factorii determinanţi din viaţa umană, ea devine compatibilă cu versiunea redusă a marxismului, dar asta numai cu preţul de a fi la rândul ei redusă la o propoziţie relativ evidentă.

O cale posibilă de a răspunde la acest tip de critică este a spune că exagerările dintr-un sistem filosofic servesc atingerii unui scop util. Căci tocmai elementul de exagerare, izbitoare şi atrăgătoare, este cel care serveşte la a atrage atenţia, cu forţa, la adevărul fundamental care este surprins de către acel sistem. Şi odată ce ne-am însuşit acest adevăr, putem uita de exagerare. Nu este atât vorba despre ciuntirea sistemului, cât despre folosirea lui ca pe o cale de a atinge o anumită înţelegere a unei probleme, pentru ca apoi să uităm instrumentul prin care am obţinut această înţelegere (ce-i drept, asta doar dacă nu avem nevoie de a ne folosi de el din nou ca mijloc pentru a recupera înţelegerea respectivă).

Dar deşi aceasta nu este în sine o modalitate nerezonabilă de a pune problema, este foarte puţin de folos susţinerii pretenţiei lui Fichte conform căreia filosofia este ştiinţa ştiinţelor. Căci să presupunem că reducem filosofiile lui Schopenhauer, Marx şi, respectiv, Nietzsche la propoziţii de genul: „există o mare cantitate de rău şi suferinţă în lume", „trebuie să producem şi să consumăm hrană înainte de a putea dezvolta ştiinţele" şi „voinţa de putere poate acţiona în moduri ocolite şi ascunse". Avem astfel trei propoziţii dintre care primele două sunt pentru majoritatea oamenilor evidente, pe când cea de-a treia, care este ceva mai interesantă, este o propoziţie a psihologiei. Nici una dintre ele nu ar putea fi numită, în mod normal, o propoziţie specifică filosofiei. Propoziţiile filosofice ale lui Schopenhauer, Marx şi Nietzsche devin astfel instrumente pentru a atrage atenţia asupra unor propoziţii de alt tip. Iar acesta nu este deloc, în chip evident, genul de lucru pe care Fichte îl avea în minte când a pretins că filosofia este ştiinţa fundamentală.

Se poate obiecta că m-am preocupat aproape exclusiv de sistemele originale extraordinare, de culmile munţilor, şi că am neglijat poalele, mişcările generale precum neokantianismul. Adică, se poate sugera că deşi este adevărat că dacă căutăm interpretări, extrem de personale şi pline de fantezie, ale universului sau ale vieţii oamenilor trebuie să ne îndreptăm privirile către filosofii celebri, este la fel de adevărat că

în acele mișcări generale în care particularul tinde să fie absorbit de universal, putem găsi studii științifice filosofice mai mundane, eforturi comune mai perseverente către discutarea în amănunt a problemelor.

Dar este asta adevărat? În neokantianism, de exemplu, există, desigur, asemănări de familie care ne îndreptățesc să îl descriem ca pe o mișcare unitară, distinctă de alte mișcări. Dar odată ce începem să îl analizăm îndeaproape remarcăm nu doar tendințe generale oarecum diferite în cadrul mișcării ca întreg, dar și o multitudine de filosofii individuale. Din nou, în curentul metafizicii inductive un filosof folosește o idee ca pe o cheie de interpretare a lumii, în vreme ce alt filosof folosește o alta. Wundt se folosește de interpretarea lui voluntaristă a psihologiei umane ca fundament al unei filosofii generale, în timp ce Driesch se folosește de teoria sa a entelehiilor, derivată din reflecțiile asupra proceselor biologie. Este adevărat, simțul proporțiilor și cerințele economiei mentale sugerează că în multe cazuri sistemele individuale este mai bine să fie uitate sau să le fie permis să se afunde în fundalul unei mișcări generale. Dar asta nu schimbă faptul că, cu cât ne uităm mai îndeaproape la filosofia secolului al XIX-lea, cu atât mai mult grupările numeroase par să se spargă în filosofii individuale. Într-adevăr, nu este chiar exagerat să spui că pe măsură ce secolul se apropia de sfârșit fiecărui profesor de filosofie i s-a părut necesar să producă propriul lui sistem.

Evident, pot exista opinii diferite în cadrul aceleiași convingeri comune referitoare la natura și funcția sau rolul filosofiei. Deci, neokantienii erau, mai mult sau mai puțin, de acord asupra a ceea ce filosofiei îi este imposibil să realizeze. Dar, deși viziuni conflictuale asupra naturii și rolului filosofiei nu sunt necesar co-extensive cu viziuni sau chiar sisteme filosofice diferite, în gândirea germană a secolului al XIX-lea au existat, cu certitudine, câteva concepții foarte diferite despre ceea ce trebuie să fie filosofia. De pildă, când Fichte a spus că filosofia trebuie să fie o știință, el a vrut să spună că ea ar trebui să fie derivată în mod sistematic dintr-un principiu fundamental. Adepții metafizicii inductive, totuși, aveau o idee diferită asupra filosofiei. Și când ne întoarcem privirile către Nietzsche, îl găsim respingând conceptul de adevăr absolut și subliniind fundamentele valorice ale unor tipuri diferite de a face filosofie, judecăți valorice ce la rândul lor depind de tipurile de om care le emite.[1]

---

[1] Această concepție amintește, în mod firesc, de afirmația lui Fichte că tipul de a face filosofie pe care îl alege un om depinde de ce fel de tip de om este el. Dar chiar dacă facem abstracție de faptul că Fichte nu a dorit ca această afirmație să fie înțeleasă într-un sens care să excludă conceptul de filosofie ca știință, și dacă vedem în ea o anticipare a tendinței de a subordona conceptul de adevăr conceptului de viață sau existență umană, atunci când urmărim dezvoltarea propriu-zisă a acestei tendințe descoperim că se desparte în concepții diferite despre om și despre viața umană și despre existență. Putem pomeni drept exemple numai numele lui Kierkegaard și al lui Nietzsche.

Este de la sine înțeles faptul că dacă doi filosofi au opinii contradictorii, aceasta nu înseamnă că nici unul nu are dreptate. Și chiar dacă greșesc amândoi, un alt filosof ar putea avea dreptate. În același timp sistemele conflictuale din secolul al XIX-lea, și viziunile încă și mai conflictuale asupra naturii și a competențelor filosofiei, demonstrează că tentativa lui Kant de a stabili odată pentru totdeauna adevărata natură și adevăratul rol al filosofiei a fost, din punct de vedere istoric, un eșec. Iar vechile întrebări se înfățișează minții cu forțe noi. Poate filosofia să fie o știință? Dacă da, cum? A fost filosofia depășită în urma apariției și dezvoltării științelor particulare? Sau are în continuare un domeniu propriu al ei? Dacă da, care este acesta? Și care este metoda corespunzătoare de cercetare a acestui domeniu?

Nu este, într-adevăr, surprinzător că părerea lui Kant referitoare la esența și limitele filosofiei științifice nu a reușit să obțină recunoaștere universală. Căci este strâns legată de propriul său sistem. Cu alte cuvinte, este o judecată filosofică, la fel cum declarațiile lui Fichte, Hegel, Marx, Nietzsche, Eucken, și alții sunt judecăți filosofice. De fapt, cu condiția de a nu se afirma ceva despre actuala convenție de folosire a termenilor sau despre diferitele folosiri ale cuvântului „filosofie" de-a lungul istoriei, orice pretenție pe care o emite cineva referitor la „adevărata" natură și funcție a filosofiei este o propoziție filosofică, ce este enunțată din interiorul filosofiei și care îl situează pe cel ce o emite într-o anumită poziție filosofică.

În mod firesc, nu este intenția celui care scrie aceste rânduri să sugereze că nu trebuie adoptată nici o viziune filosofică clară sau că este necuviincios să emiți judecăți despre natura și rolul filosofiei. Și nu dorește nici să sugereze că nu se pot aduce argumente în favoarea adoptării unei judecăți sau în favoarea alteia. În același timp, el nu-și propune să facă o trecere bruscă în acest moment de la poziția de istoric la cea de purtător de cuvânt al unui anumit sistem filosofic. Dimpotrivă, el preferă să arunce o privire grăbită către unele dintre modalitățile generale de a răspunde, ce au apărut în gândirea germană în cursul primei părți a secolului al XX-lea, la tipul de întrebare menționat mai sus. Această procedură va servi la crearea unui fel de legătură între trecut și prezent.

2. O manieră posibilă de răspuns la întrebările legate de orizonturile filosofiei este de a susține că științele particulare reprezintă singura sursă de cunoaștere asupra lumii și că filosofia nu are nici un domeniu propriu ei, în sensul că rolul ei este să investigheze un nivel sau un tip special de ființă. Este, ce-i drept, perfect de înțeles că la un moment dat oamenii au căutat să obțină cunoștințe despre lume prin intermediul speculațiilor filosofice. Dar în cursul dezvoltării lor diferitele științe au preluat, rând pe rând, domeniul de cercetare care i-a fost odată atribuit filosofiei. Prin urmare, a avut loc o substituție treptată a speculației filosofice cu cunoașterea științifică. Și

nu este de mirare dacă filosofii care cred că ne pot spori cunoașterea noastră despre realitate prin alte metode decât aplicare metodei științifice a ipotezei, deducției și verificării, nu reușesc decât să producă sisteme conflictuale ce pot deține o anume valoare estetică sau o anume semnificație emoțională, dar care nu mai pot fi considerate cu seriozitate ca deținând valoare cognitivă. Dacă filosofia este să fie științifică și nu o formă de poezie deghizată în știință, rolul său trebuie să fie strict analitic. De exemplu, ea poate fi capabilă să clarifice anumite concepte fundamentale folosite în științe și să cerceteze metodologia științifică, dar ea nu poate trece dincolo de științe prin adăugarea la sau suplimentarea cunoașterii noastre științifice despre lume.

Această atitudine generală pozitivistă, reprezentată de convingerea că științele empirice sunt singura sursă de încredere a cunoștințelor despre lume este, în mod evident, larg acceptată. În secolul al nouăsprezecelea și-a găsit exprimarea clasică în filosofia lui Auguste Comte, și am văzut că și-a găsit expresia, de asemenea, deși pe o scară mai puțin impresionantă, în curentele de gândire materialiste și pozitiviste din Germania. Dar am remarcat și că unii filosofi germani care au reprezentat acest curent de gândire au mers mult dincolo de științele particulare formulând o concepție generală asupra realității. Monismul lui Haeckel reprezintă un bun exemplu în această direcție. Și tocmai această tendință a filosofiei de a se transforma într-un *Weltanschauung* sau concepție asupra lumii ca întreg, au încercat pozitiviștii secolului al XX-lea să elimine.

O obiecție evidentă la adresa reducerii filosofiei la produsul câtorva științe este aceea că există întrebări și probleme ce nu pot fi puse de nici o știință particulară, care cer răspunsuri și care au fost în mod tradițional și corespunzător concepute ca aparținând domeniului cercetării filosofice. Pozitivistul este convins, desigur, că, de fapt, întrebărilor referitoare la realitățile ultime sau la Absolut, la originile existențelor finite, și așa mai departe, nu le-a fost dat un răspuns din partea filosofilor metafizici, precum Schelling. Dar dacă suntem de acord că, într-adevăr, acestor întrebări nu li s-a dat un răspuns definitiv sau chiar că nu eram în postura de a le da un răspuns, putem dori în continuare să susținem că a le ridica și a discuta despre ele este destul de important. Căci ajută să înfățișeze limitele cunoașterii științifice și să ne amintească de misterele existenței finite. Așadar, o eliminare efectivă a filosofiei metafizice necesită să fie întemeiată pe două teze complementare. Trebuie arătat că problemele metafizice sunt de nerezolvat în principiu (*de jure*) și nu doar în sensul că nu suntem în stare să le oferim un răspuns aici și acum (*de facto*). Și mai trebuie în continuare demonstrat că problemele ce sunt nesoluționabile în principiu sunt pseudo-probleme în sensul că nu sunt defel întrebări reale, ci expresii verbale cărora le lipsește un înțeles clar.

Exact acest lucru și-au propus să demonstreze neopozitiviștii Cercului de la Viena și adepții lor în anii douăzeci ai acestui secol, formulând un criteriu de sens, așa numitul principiu al verificabilității, care să elimine efectiv problemele și propozițiile metafizice din clasa problemelor și a propozițiilor cu sens. În afară de propozițiile strict formale ale logicii și ale matematicii pure, propozițiile cu sens au fost interpretate ca ipoteze empirice, al căror sens era identic cu modul de verificare prin simțuri ce poate fi gândit, deși nu și practic realizabil. Și din moment ce, de pildă, nu putem concepe nici o verificare empirică în experiența senzorială a propoziției lui Parmenide, conform căreia toate lucrurile sunt de fapt o unică ființă neschimbătoare, această propoziție nu poate fi acceptată ca fiind cu sens.[1]

Formulat în acest fel, criteriul neopozitivist al sensului nu era capabil de a rezista criticilor, fie ele din exteriorul sau din interiorul mișcării, și a ajuns să fie interpretat ca un principiu strict metodologic ce servește la delimitarea clasei ipotezelor ce pot fi numite, cu îndreptățire, științifice, sau să fie atât de ciuntit și explicitat încât a devenit efectiv nefolositor pentru eliminarea filosofiei speculative.

După părerea mea, esența problemei stă în aceea că neopozitivismul, ca filosofie, a fost o încercare de a oferi o justificare teoretică pozitivismului ca mentalitate sau atitudine. Iar criteriul neopozitivist al sensului a fost puternic determinat de presupozițiile filosofice implicite ale acestei atitudini. Mai departe, eficacitatea ca armă împotriva filosofiei metafizice depinde de neexplicitarea acestor presupoziții. Căci odată explicitate, neopozitivismul apare descoperit ca încă o altă filosofie discutabilă. Firește asta nu implică dispariția pozitivismului ca mentalitate sau atitudine. Dar întregul episod al apariției și al criticii (în parte autocritică) a neopozitivismului a avut marele avantaj de a scoate la iveală presupoziții ascunse. A reprezentat procesul suferit de mentalitatea pozitivistă, care devenise larg împărtășită în secolul al XIX-lea, care a devenit prin reflecție conștientă de sine și de propriile presupoziții. Într-adevăr, această conștiință de sine a fost atinsă în cadrul domeniului filosofiei și a lăsat neatinse arii întinse ale mentalității sau atitudinii pozitiviste. Dar asta ajută, pur și simplu, la a ilustra nevoia de filosofie, a cărei funcții este parțial să facă explicită și să supună unei examinări critice presupozițiile implicite ascunse ale atitudinilor filosofice non-reflexive.[2]

Cu alte cuvinte, propoziția poate exprima sau evoca o atitudine emoțională, deținând astfel valoare „emoțională"; dar conform principiilor stricte ale neopozitivismului ar fi lipsită de sens, adică ar fi incapabilă de a fi adevărată sau falsă.

O bibliografie a neopozitivismului se găsește în *Logical Pozitivism* (o antologie) editată de A. Ayer, Glencoe, Ill., și Londra, 1959. Câteva scrieri ce ilustrează dezbaterile legate de principiul verificabilității, împreună cu o bibliografie selectivă pot fi găsite în *A Modern Introduction to Philosophy*, editată de P. Edwards și A. Pap, pp. 543-621, Glencoe, Ill., 1957. Cf. și *Contemporary Philosophy*, de F. C. Copleston, p. 26-60, Londra, 1956, pentru o analiză critică a neopozitivismului.

3. Conform neopozitiviștilor filosofia poate deveni științifică, dar doar cu costul de a deveni pur analitică și de a renunța la orice pretenție de sporire a cunoașterii noastre factuale despre realitate. O altă manieră de a descrie rolul și natura filosofiei este de a spune că are un domeniu propriu ei, în măsura în care se preocupă cu Ființa, și de a nega, în același timp, că este sau că poate fi o știință, fie ea universală sau specială, alături de științele empirice particulare. Într-un anumit sens, filosofia se preocupă cu ceea ce s-a preocupat dintotdeauna, anume cu Ființa (*das Sein*) ca distinctă de *die Seienden*. Dar a fost o greșeală presupunerea că poate exista o știință a Ființei. Căci Ființa nu este obiectivabilă; nu poate fi transformată într-un obiect al investigației științifice. Funcția primară a filosofiei este trezirea omului la o deschidere față de Ființa care transcende ființele întemeindu-le. Dar din moment ce nu poate exista o știință a Ființei, nici un sistem metafizic nu poate deține validitate universală. Diferitele sisteme sunt tot atât de multe descifrări personale ale Ființei ce nu poate fi obiectivabilă. Cu toate acestea, asta nu înseamnă că sunt lipsite de valoare. Căci orice mare sistem metafizic poate servi la deschiderea ușii, ca să spunem așa, pe care pozitivismul ar ține-o închisă. În consecință, a vorbi despre scandalul sistemelor conflictuale denotă o proastă înțelegere a adevăratei naturi a filosofiei. Căci obiecția este validă doar dacă filosofia, pentru a fi cât de puțin îndreptățită, ar fi o știință. Iar acesta nu este cazul. E adevărat, pretinzând că filosofia este o știință metafizicienii din trecut au oferit ei înșiși motive de a vorbi despre scandalul sistemelor filosofice diferite și incompatibile. Dar odată ce se renunță la această pretenție și înțelegem adevăratul scop al metafizicii, acela de a trezi omul la o deschidere către Ființa atotcuprinzătoare în care el și toate celelalte existente finite sunt fundamentați, temeiul scandalului dispare. Căci faptul că există descifrări personale diferite ale Ființei transcendente este doar previzibil. Lucrul cel mai important este să le vezi așa cum sunt și să nu accepți pretențiile extravagante ale autorilor lor referitoare la presupusa lor valoare.

Acest punct de vedere reprezintă un aspect al filosofiei profesorului Karl Jaspers[1] (1883-1969). Dar el combină acceptarea concepției kantiene, conform căreia metafizica speculativă nu poate să ne ofere cunoaștere teoretică, cu o teorie a „existenței" care prezintă urmele unei influențe din partea lui Kierkegaard. Ființa umană poate fi obiectivată și studiată științific de către, să zicem, fiziolog și psiholog. Individul apare atunci ca fiind clasificabil într-un mod sau în altul. Dar atunci când este analizat din punctul de vedere al însuși agentului liber, dinăuntrul vieții alegerii libere,

---

[1] Ca excelent studiu poate fi recomandat *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, de M. Dufrenne și P. Ricoeur, Paris, 1947.

individul este văzut ca acest existent unic, ființa care transcende liber ceea ce deja este și se creează, cu alte cuvinte, prin exercițiul libertății sale. Într-adevăr, din acest punct de vedere omul este întotdeauna în devenire, în propria devenire: *Existenz* este întotdeauna existența posibilă, *mögliche Existenz*. Asupra omului luat sub acest aspect nu se poate întreprinde nici un studiu științific. Dar filosofia poate atrage atenția asupra sau poate ilumina „existența" într-o asemenea manieră încât să permită individului existent să înțeleagă ceea ce este sugerat în termenii propriei sale experiențe. Se poate atrage atenția, de asemenea, asupra mișcării prin care, mai ales în anumite situații, individul devine conștient atât de limitarea sa, cât și de prezența învăluitoare a Ființei ca Transcendent în care el și toate celelalte ființe sunt fundamentate. Dar din moment ce Ființa transcendentă nu poate fi nici obiectivată, nici redusă la concluzia unei demonstrații sau a unui argument, omul care devine conștient de ea ca complementul neobiectivabil și ca temeiul ființelor finite este liber fie să o afirme împreună cu Kierkegaard, prin ceea ce Jaspers numește „credință filosofică", fie să o respingă împreună cu Nietzsche.

Nu putem intra în mai multe amănunte legate de filosofia lui Karl Jaspers, deoarece a fost menționat mai puțin pentru el însuși ci ca o modalitate de a prezenta natura și rolul filosofiei, așa cum au fost acestea exemplificate în gândirea germană din prima jumătate a secolului al XX-lea. Cu toate acestea, trebuie remarcat că Jaspers, ca și Kant înaintea lui, încearcă să plaseze credința în libertatea umană și în Dumnezeu dincolo de limitele criticii științifice. Într-adevăr, putem să vedem o reluare evidentă a temelor kantiene. De exemplu, distincția făcută de Jaspers între omul așa cum este el văzut din perspectiva exterioară, științifică, și omul așa cum este văzut din punctul interior de vedere al „existenței" corespunde, într-o oarecare măsură distincției kantiene dintre nivelul fenomenal și cel noumenal. În același timp, există și diferențe manifeste între Kant și Jaspers. De exemplu, accentul pus de Kant pe legea morală, în care este fundamentată credința practică în Dumnezeu dispare, iar conceptul kierkegaardian de individ existent vine în față. În plus, „credința filosofică" la Jaspers, mai degrabă o versiune academică a saltului întru credință la Kierkegaard, este îndreptată către Dumnezeu ca Ființă, și nu, ca în cazul lui Kant, către ideea de Dumnezeu, ca instrument de sintetizare a virtuții și a fericirii.

O obiecție evidentă la adresa modului în care Jaspers așează metafizica dincolo de posibilitățile criticii științifice este aceea că vorbind, cât de puțin, despre libertate și, mai mult, despre Ființă, el obiectivează, în chip inevitabil, ceea ce, conform lui nu poate fi obiectivat. Dacă Ființa este într-adevăr neobiectivabilă, despre ea nu se poate vorbi. Nu putem decât să tăcem. Dar s-ar putea, desigur, utiliza distincția lui Wittgenstein și s-ar putea spune că pentru Jaspers, filosofia încearcă să „arate" ceea ce

nu poate fi spus. Într-adevăr accentul pus de Jaspers pe rolul „iluminării" al filosofiei indică exact în această direcție.

4. Pentru neopozitiviști filosofia poate fi științifică, dar prin chiar faptul că devine o știință nu este o știință în sensul de a avea un domeniu propriu. Pentru Jaspers filosofia are, într-un anumit sens, un domeniu propriu[1], dar nu este o știință și activează pe un plan diferit de cel al științelor. Totuși, fenomenologii au încercat atât să atribuie filosofiei unul sau mai multe domenii, cât și să îi apere caracterul științific.

i) În schițarea câtorva note referitoare la apariția fenomenologiei nu este necesar să mergem mai departe de Franz Brentano (1838-1917). După ce a studiat cu Trendelenburg, Brentano a devenit preot catolic. În 1872 a primit o catedră la Würzburg, iar în 1874 la Viena. Dar el abandonase Biserica în 1873, iar statutul său de fost preot catolic căsătorit nu îi făcea viața de profesor universitar în capitala Austriei una ușoară. În 1895 s-a retras de la catedră și s-a stabilit la Florența, mutându-se în Elveția imediat după izbucnirea Primului Război Mondial.

În 1874 Brentano publică o carte cu titlul *Psihologia din punct de vedere empiric* (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*).[2] Psihologia empirică, spune el, nu este o știință a sufletului, termen ce are implicații metafizice, ci a fenomenelor psihice. Mai mult, atunci când Brentano vorbește despre psihologia empirică, are în minte, mai degrabă, psihologia descriptivă și nu pe cea genetică. Iar psihologia descriptivă este pentru el o cercetare a actelor psihice sau a actelor conștiinței preocupate de obiectele „inexistente"*, adică cu obiectele așa cum sunt ele conținute în însăși interiorul actelor. Orice conștiința este conștiință *a ceva*. A gândi înseamnă a te gândi la ceva, iar a-ți dori înseamnă a-ți dori ceva. Astfel, fiecare act al conștiinței este „intențional": acesta „intenționează" un obiect. Și putem considera obiectul ca fiind chiar intenționat și inexistent, fără a ne mai întreba asupra naturii și statutului său extramental.

---

[1] Termenul „filosofie a existenței" sugerează că *Existenz* reprezintă acest domeniu. Dar Jaspers insistă mai mult asupra Ființei, iluminarea „existenței" fiind calea către conștientizarea Ființei. Cu toate acestea, Ființa nu este un domeniu al investigației științifice din partea filosofiei, deși filosoful poate fi capabil să retrezească sau să țină trează deschiderea către Ființă.
Printre alte scrieri putem menționa: *Despre întemeierea cunoașterii etice* (*Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis*, 1889), *Despre viitorul filosofiei* (*Über die Zukunft der Philosophie*, 1893) și *Cele patru faze ale filosofiei* (*Die vier Phasen der Philosophie*, 1895).

„Am tradus (...) *Inexistenz, inexistence*, prin *inexistență*, în accepțiunea de *existență în*, iar nu de *non-existență*, singurul sens, extrem de bineînrădăcinat, al termenului în română. Am revenit astfel la sensul originar, activ atât la Brentano, cât și în germana de astăzi al termenului al cărui fundal istoric este reprezentat de elinul *eneinai* și de termenul latin *inesse*", *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări*, Paideia, București, 2002, citez din nota asupra traducerii de Ion Tănăsescu, p. 19. (n.t.)

Această teorie a intenționalității conștiinței, care merge până la gândirea aristotelic-scolastică, nu este în sine o teorie subiectivistă. Psihologia descriptivă, așa cum îi interpretează Brentano rolul ei, nu spune că obiectele conștiinței nu au o existență separată de conștiință. Dar el le concepe exclusiv ca inexistente, pentru bunul motiv că este preocupat de actele psihice sau actele conștiinței și nu de problemele ontologice legate de realitatea extramentală.

Acum, este evident că în analiza conștiinței este posibil să te concentrezi fie asupra inexistenței obiectelor conștiinței, fie asupra referinței intenționale ca atare. Iar Brentano pare a se concentra asupra celui de-al doilea aspect al conștiinței, distingând între trei tipuri principale de referință intențională. În primul rând există reprezentarea simplă în cadrul căreia nu apare problema adevărului sau a falsității. În al doilea rând, este judecata care presupune recunoașterea (*Anerkennen*) sau respingerea (*Verwerfen*), cu alte cuvinte afirmarea sau negarea. În al treilea rând sunt acțiunile voinței și ale sentimentelor (*Gemütsbewegungen*), unde atitudinile sau structurile fundamentale ale conștiinței sunt dragostea și ura sau, așa cum se mai exprimă Brentano, plăcerea și nemulțumirea.

Mai putem adăuga că așa cum Brentano credea că există judecăți logice care sunt în mod vădit adevărate, tot așa credea și că există sentimente morale care sunt vădit corecte sau drepte. Altfel spus, există bunuri, obiecte ale aprobării sau ale dezaprobării morale care sunt, în chip firesc, întotdeauna preferabile. Dar din punctul de vedere al apariției fenomenologiei, trăsătura importantă a gândirii lui Brentano este doctrina intenționalității conștiinței.

ii) Reflecțiile lui Brentano au exercitat o mare influență asupra unui număr de filosofi care sunt câteodată reuniți sub denumirea de Școala Austriacă, precum Anton Marty (1847-1914), profesor la Praga, Oskar Kraus (1872-1942), elev al lui Marty și el profesor tot la Praga, și Carl Stumpf (1848-1936), care a fost un reputat psiholog și care l-a avut ca elev pe Edmund Husserl.

Cu toate acestea, referiri speciale trebuie făcute despre Alexius Meinong (1853-1920) care a studiat cu Brentano la Viena și care a devenit mai târziu profesor de filosofie la Graz. În teoria lui a obiectelor (*Gegenstandstheorie*), Meinong distinge între trei tipuri diferite de obiecte. În viața cotidiană, prin termenul „obiecte" înțelegem, în mod uzual, lucruri particulare care există precum copaci, pietre, mese și așa mai departe. Dar dacă înțelegem prin „obiecte" „obiecte ale conștiinței", putem remarca cu ușurință că există și alte tipuri. De exemplu, există obiecte ideale, precum valorile și numerele, despre care se poate spune că dețin realitate, deși ele nu există în același sens în care există copacii și vacile. Există și obiecte imaginare precum munți de aur și actualul rege al Franței. Însă nu există nici un munte de aur, iar Franța nu a mai avut rege de ani buni.

Dar dacă putem vorbi despre munți de aur, trebuie să vorbim despre ceva. Căci a vorbi despre nimic nu înseamnă a vorbi. Există un obiect prezent pentru conștiință, chiar dacă nu are un lucru existent drept corespondent extramental.

Teoria descripțiilor a lui Bertrand Russell a fost concepută să combată linia de argumentare a lui Meinong și astfel să depopuleze lumea obiectelor care sunt într-un sens reale, dar care nu există. Și totuși, acest lucru este irelevant pentru interesele noastre actuale. Ideea principală este că teoria lui Meinong a contribuit la îndreptarea atenției asupra obiectelor considerate funciar obiecte ale conștiinței, pentru a folosi terminologia lui Brentano, ca inexistente.

iii) Fondatorul propriu-zis al mișcării fenomenologice a fost, fără îndoială, nu Brentano sau Meinong, ci Edmund Husserl (1859-1938). După obținerea doctoratului în matematică, Husserl a audiat cursurile lui Brentano de la Viena (1884-1886), și influența lui Brentano este cea care l-a determinat să se dedice filosofiei. A devenit profesor de filosofie la Göttingen și mai apoi la Freiburg-im-Breisgau, unde l-a avut ca elev și pe Martin Heidegger.

În 1891, Husserl a publicat o *Filosofie a Aritmeticii* (*Philosophie der Arithmetik*) în care a făcut dovadă de o anumită înclinație către psihologism, adică, către întemeierea logicii pe psihologie. De exemplu, conceptul de „multiplicitate", care este esențial pentru conceptul de „număr", este întemeiat pe actul psihic de strângere laolaltă conținuturi diferite ale conștiinței într-o singură reprezentare. Această concepție a fost supusă criticii de către celebrul matematician și logician Gottlob Frege (1848-1925), iar în *Cercetări logice* (*Logische Unterschungen*, 1900-1901) Husserl a susținut explicit că logica nu este reductibilă la psihologie.[1] Logica se preocupă de sfera înțelesului, adică cu ceea ce se dorește să se exprime (*gemeint*) sau ce se intenționează, nu cu succesiunea actelor psihice reale. Cu alte cuvinte, trebuie să distingem între conștiința ca complex de fapte psihice, evenimente sau experiențe (*Erlebnisse*) și obiectele conștiinței care sunt avute în vedere și intenționate. Cele din urmă „apar" conștiinței sau pentru conștiință: în acest sens sunt fenomene. Cele dintâi, totuși, nu apar: ele sunt trăite (*erlebt*) sau experimentate. În mod evident, asta nu înseamnă că actele fizice nu pot fi la rândul lor reduse la fenomene prin reflecție; dar atunci, nu mai sunt acte fizice reale.

Aceasta presupune o distincție între semnificații și lucruri, o distincție ce are o importanță semnificabilă. Căci eșecul de a face această distincție este unul din principalele motive care i-au determinat pe empiriști să considere necesară negarea

---

[1] În respingerea psihologismului probabil că Husserl a fost influențat nu doar de Frege, cât și de Bolzano (vezi pp. 246-249 ale prezentului volum).

existenței ideilor și a conceptelor universale. Lucrurile, inclusiv actele psihice reale, sunt toate individuale sau particulare, pe când înțelesurile pot fi universale. Iar astfel, ele sunt „esențe".

În lucrarea ce poartă titlul de *Idei directoare pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913), Husserl numește actul conștiinței *noesis*, iar obiectele lui corelative, care sunt înțelese sau intenționate, *noema*. Mai mult, el vorbește despre intuiția esențelor (*Wesensschau*). În matematica pură, de pildă, există o intuiție a esențelor care dă naștere unor propoziții care nu sunt generalizări empirice, ci care aparțin unui tip diferit, acela al propozițiilor *a priori*. Iar fenomenologia, în general, este analiza descriptivă a esențelor sau a structurilor ideale. Astfel, ar putea exista, de exemplu, o fenomenologie a valorilor. Dar nu ar putea exista și o analiză fenomenologică a structurilor fundamentale ale conștiinței, decât dacă, desigur, aceste structuri sunt „reduse" la esențe sau *eidé*.

O ideea asupra căreia insistă Husserl este aceea a suspendării judecății (așa-numita *epoche*) în raport cu statutul sau referința ontologică sau existențială a obiectelor conștiinței. Prin intermediul acestei suspendări se spune că se „pune între paranteze" existența. Să presupunem, de exemplu, că doresc să dezvolt o analiză fenomenologică a experienței estetice a frumosului. Suspend toate judecățile despre subiectivitatea sau obiectivitatea frumosului într-un sens ontologic și îmi îndrept atenția pur și simplu asupra structurii esențiale a experienței estetice, așa cum se „înfățișează" aceasta conștiinței.

Motivul pentru care Husserl insistă asupra acestei suspendări a judecății poate fi înțeles dacă ne gândim la implicațiile titlului uneia dintre lucrările sale, *Filosofia ca știință riguroasă* (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1910-1911). Ca și Descartes înaintea lui, Husserl și-a dorit și el să așeze filosofia pe o bază solidă. Iar asta însemna, în opinia lui, să meargă în spatele tuturor asumpțiilor la ceea ce nu poate fi pus sub semnul întrebării. În viața de zi cu zi facem tot felul de asumpții existențiale referitoare, de exemplu, la existența independentă față de conștiință a obiectelor fizice. Trebuie prin urmare să ne dezbărăm din paranteza noastră de această „atitudine naturală" (*natürliche Einstellung*). Nu este vorba de a spune că atitudinea naturală este greșită și că asumpțiile ei sunt neîntemeiate. Este vorba despre o dezbărare metodologică de aceste asumpții și de a merge dincolo de ele, la conștiința însăși, de care este imposibil atât să ne îndoim cât și să ne dezbărăm. Mai mult, nu putem discuta, de exemplu, cu folos despre statutul ontologic al valorilor până când nu înțelegem cu claritate despre ce discutăm, ce „înseamnă" valorile. Iar aceasta ni se relevă prin analiză fenomenologică. Prin urmare, fenomenologia este filosofia fundamentală: trebuie să preceadă și să întemeieze orice filosofie ontologică, orice metafizică.

Așa cum a fost deja sugerat, folosirea susnumitei *epoche* de către Husserl se aseamănă cu folosirea, de către Descartes, a îndoielii metodologice. Și de fapt, Husserl a văzut în filosofia lui Descartes o oarecare anticipare a fenomenologiei. În același timp el a insistat că existența unui eu, în sensul unei substanțe spirituale, sau așa cum zice Descartes, a unui „lucru care gândește" (*res cogitans*) trebuie la rândul ei să fie pusă între paranteze. Ce-i drept, ego-ul nu poate fi pur și simplu eliminat. Dar subiectul care este necesar ca corelativ al obiectului conștiinței este doar ego-ul pur sau transcendental, subiectul pur ca atare, nu o substanță spirituală sau un suflet. În ceea ce privește fenomenologia pură, existența unei astfel de substanțe este ceva în privința căreia trebuie să suspendăm judecata.

Utilizarea metodologică a acestei *epoche*, de una singură, nu îl face pe Husserl idealist. A spune că existența conștiinței este singura existență de netăgăduit și indubitabilă nu înseamnă necesar a spune că conștiința este singura existență. Dar de fapt, Husserl continuă prin a face trecerea către idealism încercând să deducă conștiința din ego-ul transcendental, și făcând realitatea lumii să fie determinată de conștiință. Nimic nu poate fi conceput decât ca obiect al conștiinței. Prin urmare, obiectul trebuie să fie instituit de conștiință.

Deja posibil de întrevăzut din *Idei*, această orientare idealistă a gândirii lui Husserl a devenit mai pregnantă în *Logica formală și logica transcendentală* (*Formale und transzendentale Logik*, 1929) unde logica și ontologia tind să coincidă, și în *Meditații carteziene* (*Méditations cartésiennes*, 1931). Este de înțeles că această trecere către idealism nu a favorizat acceptarea din partea altor fenomenologi a insistenței originare a lui Husserl asupra *epoche*-ului. Martin Heidegger, de exemplu, a respins cu fermitate necesitatea *epoche*-ului și a încercat să folosească metoda fenomenologică în dezvoltarea unei filosofii non-idealiste a Ființei.

iv) Analiza fenomenologică este capabilă de a fi aplicată cu succes într-o varietate de domenii. Alexander Pfänder (1870-1941) a aplicat-o domeniului psihologiei, Oskar Becker (1889-1964), discipol al lui Husserl, în filosofia matematicii, Adolf Reinach (1883-1917) în filosofia dreptului, Max Scheler (1874-1928) în domeniul valorilor, în timp ce alții au aplicat-o în domeniul esteticii și al conștiinței religioase. Dar utilizarea metodei nu îl face, în mod necesar, pe cel ce o utilizează să poată fi numit un „discipol" al lui Husserl. Scheler, de exemplu, a fost un eminent filosof original. Iar analiza fenomenologică a fost practicată de către filosofi a căror viziune filosofică generală este considerabil diferită de cea a lui Husserl. Îi putem menționa doar pe existențialiștii francezi ca Jean-Paul Sartre (1905-1980) și Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), sau și mai bine, pe tomiștii contemporani.

Nu este nerezonabil de menținut că această folosire răspândită a analizei fenomenologice nu reprezintă doar o mărturie elocventă a valorii sale, dar arată deopotrivă că este

un factor unificator. În același timp, este la fel de bine susținut că faptul că insistența cu care Husserl cerea această *epoche* nu era în general luată în seamă sau era respinsă și că fenomenologia a fost folosită în cadrul a diferite filosofii și nu ca un temei al unei filosofii de a pune capăt sistemelor conflictuale, demonstrează că ea nu a confirmat speranțele inițiale ale lui Husserl. De altfel, natura a ceea ce este numit „analiză fenomenologică" poate la rândul ei să fie supusă cercetării. De exemplu, deși relațiile dintre fenomenologia continentală și analiza conceptuală sau „lingvistică" practicată în Anglia este una din principalele teme ce permit un dialog fructuos între grupuri de filosofi care în alte privințe s-ar găsi în imposibilitatea de a se înțelege unii cu alții, unul din principalele puncte de dezbatere într-un astfel de dialog este natura a ceea ce este numit analiză fenomenologică. Suntem îndreptățiți să vorbim despre o analiză fenomenologică a „esențelor"? Dacă da, în ce sens? Este analiza fenomenologică o activitate specific filosofică? Sau este scindată între psihologie, pe de-o parte, și așa zisa analiză lingvistică, pe de alta? Nu putem aborda astfel de probleme aici. Dar faptul că ele pot fi puse sugerează că Husserl a fost mult prea optimist, de altfel, la fel ca și Descartes, Kant și Fichte înaintea lui, atunci când a crezut că a depășit în sfârșit fragmentarea filosofiei.

5. Am văzut că la începutul secolului neokantianismul era filosofia academică dominantă sau *Schulphilosophie* în universitățile germane. Și în mod evident, asociem această tradiție mai degrabă cu o preocupare față de formele gândirii și ale judecății, decât cu categorii obiective de lucruri. Și totuși, un student al lui Cohen și al lui Natorp, de la Marburg, i.e. Nicolai Hartmann (1882-1950), este cel care a manifestat în filosofia sa ceea ce am putea numi o întoarcere la lucruri, și care a dezvoltat o impresionantă ontologie realistă. Și deși nu ar fi corespunzător să ne întindem aici cu analiza unui filosof care a aparținut într-o asemenea măsură secolului al XX-lea, câteva referiri generale la maniera lui de a gândi vor servi la ilustrarea unei concepții importante referitoare la natura și rolul filosofiei.

În *Fundamentele unei metafizici a cunoașterii* (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921) Nicolai Hartmann trece de la neokantianism la o teorie realistă a cunoașterii, și în scrierile ce au urmat a dezvoltat o ontologie ce a luat forma unei analize a categoriilor diferitelor moduri sau niveluri ale ființei. Așadar, în *Etica* (*Ethik*, 1926) el s-a dedicat unui studiu fenomenologic al valorilor, care dețin existență ideală, în timp ce în *Problema Existenței spirituale* (*Das Problem des geistigen Seins*, 1933) el a tratat viața spiritului uman atât în formă personală, cât și în obiectivarea ei. *Contribuții la întemeierea ontologiei* (*Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935), *Posibilitate și realitate* (*Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938), *Construcția lumii reale. Schiță a doctrinei generale a categoriilor* (*Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, 1940) și *Noi căi ale ontologiei* (*Neue Wege der Ontologie*, 1941) reprezintă lucrări de ontologie

generală, în timp ce în *Filosofia naturii* (*Philosophie der Natur*, 1950) se acordă atenție specială categoriilor nivelelor anorganic și organic.[1]

Prin urmare, în general gândirea lui Hartmann trece de la un studiu al principiilor structurale universale sau categoriile ființei, cum ar fi unitatea și multiplicitatea, durata și devenirea sau schimbarea, la ontologii regionale, adică la analiza categoriilor specifice ființei anorganice, organice, și așa mai departe. Și în această privință el distinge între existența efectivă (*Dasein*) și esența (*Sosein*). Dar ontologia sa ia forma unei analize fenomenologice a categoriilor exemplificate de fiind-urile date în experiență. Ideea de ființă subzistentă, în sensul de act infinit de existență, *ipsum esse subsistens*, este complet străină gândirii sale. Și orice metafizică a ființei transcendente, în sensul în care Dumnezeu este transcendent, este exclusă. Într-adevăr, pentru Hartmann, metafizica se preocupă cu probleme imposibil de soluționat, pe când ontologia, așa cum o înțelege el, este pe deplin capabilă să obțină rezultate clare.

Deci, ontologia lui Hartmann este o depășire a neokantianismului prin faptul că presupune un studiu al categoriilor obiective ale ființei reale. Este o depășire a pozitivismului prin faptul că atribuie filosofiei un domeniu propriu bine delimitat, i.e. diferitele niveluri sau tipuri de ființă considerate ca atare. Și deși Hartmann întrebuințează metoda analizei fenomenologice el nu este implicat în acea restrângere la o sferă subiectivă la care o preluare a *epoche* lui Husserl l-ar fi supus. În același timp ontologia lui este o doctrină a categoriilor, și nu o metafizică a Ființei (*das Sein*) ca temei al ființelor (*die Seienden*). În opinia lui, filosofia științifică nu poate conține o cercetare a Ființei care trece dincolo de un studiu al ființelor ca ființe. Există într-adevăr o ființă ideală a valorilor care sunt recunoscute în diferite grade de mintea umană. Dar, deși aceste valori dețin realitate ideală, ele nu există ca atare. Și ființele existente sunt cele care alcătuiesc lumea.

6. i) Reîntoarcerea filosofiei la gândirea Ființei (*das Sein*) este în principal reprezentată în gândirea germană contemporană de către gânditorul enigmatic Martin Heidegger (1889-1976). Conform lui Heidegger întreaga filosofie vestică a uitat Ființa și s-a adâncit în studiul ființelor.[2] Iar ideea de Ființă a însemnat fie un concept gol și nedeterminat, obținut prin înlăturarea tuturor caracteristicilor determinante ale ființelor, sau ale ființei supreme din ierarhia ființelor, anume Dumnezeu. Ființa ca ființă a ființelor, ca cea care este tăinuită de către ființe și ca cea care întemeiază dualitatea subiectului și a obiectului care este presupus de studiul ființelor, este neglijată și

---

[1] Putem menționa, de asemenea, lucrări publicate postum precum *Gândirea teleologică* (*Teleologische Denken*, 1951) și *Estetica* (*Ästhetik*, 1953), un studiu al frumosului și a valorilor estetice.

Firește, Nicolai Hartmann este și el avut în vedere prin acest reproș.

uitată: rămâne ascunsă, tăinuită. Prin urmare Heidegger se întreabă care este sensul Ființei? Pentru el aceasta nu este o întrebare gramaticală. Este o cerere de dezvăluire a Ființei ființelor.

Însuși faptul că omul își poate pune această întrebare demonstrează, pentru Heidegger, că el are un simț pre-reflectiv al Ființei. Și în prima parte din *Ființă și timp* (*Sein und Zeit*, 1927) Heidegger începe prin a face o analiză fenomenologic– ontologică a omului ca ființa care este capabilă să pună întrebarea și care astfel este deschis către Ființă. Deci, ceea ce el numește ontologie fundamentală devine o analiză existențială a omului ca „existență" (*Dasein*). Dar deși scopul lui Heidegger este în acest fel să facă Ființa să se destăinuie, așa cum este ea, el niciodată nu merge mai departe de om. Și în măsura în care limitarea și efemeritatea omului sunt scoase la iveală, lucrarea tinde, nu în mod nefiresc, să ofere impresia, chiar dacă incorectă, că Ființa este pentru autor, în mod funciar, limitată și efemeră. A doua parte din *Ființă și timp*, nu a fost niciodată publicată.

În scrierile mai târzii ale lui Heidegger despre deschiderea omului către Ființă și despre nevoia de a o menține, dar cu greu se poate spune că a reușit să descopere Ființa. Și nici nu a pretins că ar fi reușit. De fapt, deși Heidegger declară că lumea în general, și filosofia în particular au uitat Ființa, el pare incapabil să explice cu claritate ce au uitat sau de ce această uitare este atât de dezastruoasă pe cât spune el.

ii) Afirmațiile lui Heidegger referitoare la Ființă, distincte de analiza sa existențială a omului, sunt atât de profetice încât nu se poate spune că constituie o știință a Ființei. Ideea de metafizică ca știință a Ființei, este cel mai coerent susținută de tomiștii moderni, în special de cei care folosesc ceea ce ei numesc metoda transcendentală. Inspirată de Kant și, mai exact (din moment ce Kant este preocupat exclusiv de deducția transcendentală a formelor gândirii) de idealiștii germani ca Fichte, metoda transcendentală conține două mari faze. Pentru a fundamenta metafizica ca știință este necesară o cercetare înspre origini, până la o bază care să nu poată fi pusă sub semnul întrebării; iar aceasta este faza sau etapa reducționistă.[1] Cealaltă fază constă într-o deducere sistematică a metafizicii din principiile ultime.

Unii văd punctul de pornire adecvat într-o analiză a judecății, ca act al afirmării absolute. Printre aceștia, de exemplu, se găsește J. B. Lotz în *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik* (Pullach bei München, 1957) și în *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata* (Roma, 1958). Alții merg dincolo de judecată, la *întrebarea* „care este fundamentul ultim al tuturor cunoștințelor și al tuturor judecăților?" Printre aceștia îl întâlnim pe E. Coreth cu *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung* (Innsbruck, Viena și München, 1961).

Până la urmă, metoda transcendentală este folosită de către filosofii respectivi pentru a întemeia metafizica tomistă pe o bază sigură și pentru a o deduce sistematic, și nu pentru a produce un nou sistem metafizic în ceea ce privește conținutul, cu atât mai puțin pentru a descoperi noi adevăruri inedite despre lume. În consecință, cel puțin pentru privitorul exterior, pare a fi o problemă de a pune același vin vechi într-o sticlă nouă. În același timp este evident că problema metodei științifice, tinde în mod inevitabil să se întrevadă ca fiind semnificativă și să crească în importanță proporțional cu accentul care este pus, de către fiecare tomist, pe datoria de a transforma surprinderea implicită (ce nu vine prin reflecție) de către om a Ființei într-o cunoaștere explicită întemeiată în chip sistematic.

7. Această sinteză, care-și asumă caracterul de schiță, a unor curente de gândire din filosofia germană din cursul primei jumătăți a secolului al XX-lea nu este îndreptățită să afirme că divergențele dintre sisteme și tendințe au fost depășite. Cu toate acestea, ea dorește să sugereze că pentru a-și justifica pretenția de a fi mai mult decât un simplu produs al științelor, filosofia trebuie să fie metafizică. Dacă presupunem că aspectele lumii sub care este considerată ea de către științele particulare sunt și singurele aspecte sub care poate fi drept considerată, filosofia, dacă mai este să continue să existe, trebuie să se centreze fie pe logica și metodologia științelor, fie pe analiza limbajului comun. Căci, în mod evident, ea nu poate concura cu științele pe domeniul lor. Pentru a avea un domeniu propriu, altul decât analiza limbajului științelor sau a limbajului comun, ea trebuie să conceapă ființele ca ființe. Dar dacă se limitează, așa cum îi impune Nicolai Hartmann, la o cercetare a categoriilor a diferitelor niveluri ale ființei limitate așa cum este aceasta descoperită în experiență, problema fundamentală a ființelor sau a existenței ființelor este pur și simplu trecută cu vederea. Iar dacă această problemă nu este eliminată ca fiind fără sens, trecerea ei cu vederea nu poate fi în nici un fel justificată. Cu toate acestea, dacă problema este acceptată ca o problemă filosofică autentică, problema Absolutului revine în prim plan. Și pe termen lung, se va dovedi că Schelling a fost îndreptățit să pretindă că nu se poate concepe o problemă filosofică mai importantă decât cea a relației dintre existența limitată și Absolutul necondiționat.

Această referință la Schelling nu este echivalentă cu o cerere de întoarcere la idealismul german. Am în minte următorul lucru. Omul este spiritul-în-lume. El este în lume nu doar ca un trecător neimplicat, ci este, prin însăși natura lui, implicat în ea. El se găsește în lume ca depinzând de alte lucruri pentru a putea trăi, pentru a-și putea satisface nevoile, pentru a-și procura materialul cunoașterii sale, pentru a putea acționa. În același timp, prin chiar faptul că se concepe ca fiind în lume el se distanțează de aceasta: cu alte cuvinte, nu este pe deplin scufundat în procesul de evoluție a lumii.

El este o ființă istorică, dar în sensul că poate obiectiva istoria este o ființă supraistorică. Desigur, nu se poate face o distincție totală între aceste două aspecte ale omului. El este o ființă în lume, o ființă „lumească", ce se distanțează de lume. Luat ca spirit, ca distanțându-se de lume, el este capabil, și chiar forțat, să-și pună probleme metafizice, să caute o unitate dincolo sau la baza relației subiect-obiect. Luat ca ființă implicată în lume, el este în mod natural tentat să privească aceste probleme ca lipsite de conținut și de valoare. În dezvoltarea gândirii filosofice aceste atitudini sau tendințe divergente reapar, luând forme istoric diferite, și istoric explicabile. Ca urmare, idealismul german a fost o formă istoric condiționată asumată de tendința sau impulsul metafizic. Metafizica inductivă a fost o alta. Și putem remarca aceeași tendință fundamentală reafirmându-se în modalități diferite în filosofiile lui Jaspers și Heidegger.

La nivelul filosofiei, fiecare tendință sau atitudine caută să se justifice teoretic. Dar dialectica continuă. Nu vreau să spun doar că nu există nici un mijloc de a discrimina între justificările oferite. De exemplu, în măsura în care omul poate să se obiectiveze și să se trateze ca pe un obiect al investigației științifice, el este înclinat să privească discuțiile legate de distanțarea sa de lume sau legate de aspectul său spiritual ca fiind absurde. Și totuși, însuși faptul că el este cel care se obiectivează ne arată că, așa cum bine a remarcat Fichte, el nu poate fi complet obiectivat și că o reducție fenomenalistă a eului este necritică și naivă. Și odată ce gândirea reflectivă înțelege asta, metafizica va începe să se reafirme. Totodată, apăsarea aspectului „lumesc" al omului se reafirmă și ea, iar ceea ce deja fusese înțeles se pierde, numai pentru a fi recăpătat încă o dată.

În mod evident, a vorbi despre două tendințe sau atitudini bazate pe natura duală a omului ar reprezenta o supra-simplificare grosolană dacă ar fi considerată drept o cheie suficientă a istoriei filosofiei. Căci pentru a explica dezvoltarea actuală a filosofiei trebuie luați în seamă o multitudine de factori. Și chiar dacă nu există o simplă repetare în istorie, este firesc să ne așteptăm ca anumite tendințe persistente să tindă să reapară în mod constant sub diferite forme istorice. Căci, așa cum a remarcat Dilthey, cel care înțelege istoria, face istoria. Dialectica filosofiei reflectă natura complexă a omului.

Concluzia poate părea pesimistă, i.e. nu există nici o rațiune suficientă pentru a crede că vom atinge vreodată consensul universal și etern asupra rolului filosofiei. Dar dacă neînțelegerile fundamentale se nasc din însăși natura omului, nu putem să ne așteptăm la nimic altceva decât la o mișcare dialectică, o recurență a anumitor tendințe sau atitudini fundamentale sub forme istorice diferite. Asta este ceea ce am avut până acum, în ciuda eforturilor bine intenționate de a duce la bun sfârșit acest proces. Și nu se poate spune că suntem exagerat de pesimiști dacă ne așteptăm ca acest proces să continue și în viitor.

ANEXĂ

SCURTĂ BIBLIOGRAFIE

Lucrări cu caracter general

ABBAGNANO, N. *Storia della filosofia:* II, *parte seconda.* Torino, 1950.

ADAMSON, R. *The Development of Modern Philosophy, with other Lectures and Essays.* Edinburgh, 1908 (ediția a doua).

ALEXANDER A. B. D. *A Short History of Philosophy.* Glasgow, 1922 (ediția a treia).

BOSANQUET, B. *A History of Aesthetic.* Londra, 1892.

BRÉHIER, E. *Histoire de la philosophie:* II, *deuxième partie.* Paris, 1944. (Lucrarea lui Bréhier este una dintre cele mai bune istorii ale filosofiei; conține bibliografii scurte, dar folositoare.)

Histoire de la philosophie allemande. Paris, 1933 (ediția a doua).

CASTELL, A. *An Introduction to Modern Philosophy in Six Problems.* New York, 1943.

CATLIN, G. *A History of Political Philosophers.* Londra, 1950.

COLLINS, J. *A History of Modern European Philosophy.* Milwaukee, 1954. (Această lucrare scrisă de un tomist reprezintă una dintre cele mai bune cărți de acest fel. De asemenea, ea conține bibliografii folositoare.)

God in Modern Philosophy. Londra, 1960. (În partea consacrată perioadei relevante, aceasta lucrare îi tratează pe Hegel, Feuerbach, Marx și Kierkegaard.)

DE RUGGIERO, G. *Storia della filosofia:* IV, *la filosofia moderna. L'età del Romanticismo.* Bari, 1943.

HEGEL. Bari, 1948.

DEUSSEN, P. *Allgemeine Geschichte der Philosophie:* II, 3. *Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer.* Leipzig, 1922 (ediția a treia).

DEVAUX, P. *De Thalès à Bergson. Introduction historique à la philosophie.* Liège, 1948.

ERDMANN, J. *A History of Philosophy:* II, *Modern Philosophy,* traducere de W. S. Hough. Londra, 1889, și edițiile ulterioare.

FALCKENBERG, R. *Geschichte der neuern Philosophie.* Berlin, 1921 (ediția a opta).

FISCHER, K. *Geschichte der neuern Philosophie.* 10 volume. Heidelberg, 1897-1904. (această lucrare conține volume separate pentru Fichte, Schelling, Hegel și Schopenhauer)

FISCHL, J. *Geschichte der Philosophie,* 5 volume. III, *Aufklärung und deutscher Idealismus.* IV, *Positivismus und Materialismus.* Viena, 1950.

FULLER, B. A. G. *A History of Philosophy.* New York, 1945 (ediție revizuită).

HEGEL, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy*, traducere de E. S. Haldane și F. H. Simson. Vol. III. Londra, 1895. (Istoria filosofiei a lui Hegel reprezintă parte integrantă a sistemului său.)

HEIMSOETH, H. *Metaphysik der Neuzeit*. München, 1929.

HIRSCHBERGER, J. *The History pf Philosophy*,traducere de A. Fuerst, 2 volume. Milwaukee, 1959. (Al doilea volum tratează filosofia modernă.)

HÖFFDING, H. *A History of Philosophy* (este vorba despre filosofia modernă), traducere de B. E. Meyer, 2 volume. Londra, 1900 (retipărită în S.U.A. în 1924).

A Brief History of Modern Philosophy, traducere C. F. Sanders, Londra, 1912.

JONES, W. T. *A History of Western Philosophy:* II, *The Modern Mind*. New York, 1952.

KLIMKE, F., S.J. și COLOMER, E., S.J. *Historia de la filosofía*. Barcelona, 1961 (ediția a treia).

MARÍAS, J. *Historia de la filosofía*. Madrid, 1941.

MEYER, H. *Geschichte der abendländischen Weltanschauung:* IV, *Von der Renaissance zum deutschen Idealismus:* V, *Die Weltanschauung der Gegenwart*. Würzburg, 1950.

OESTERREICH, T. K. *Die deutsche Philosophie de XIX Jahrhunderts*. Berlin, 1923 (reproducere, 1953). (Acum inclus drept cel de-al patrulea volum al ediției revizuite a *Grudriss der Geschichte der Philosophie*, a lui Ueberweg. Conține vaste bibliografii și este folositoare ca lucrare de referință.)

RANDALL, H., Jr. *The Making of the Modern Mind*. Boston, 1940 (ediție revizuită).

ROGERS, A. K. *A Student's History of Philosophy*. New York, 1954 (ediția a treia retipărită). (Un manual tradițional)

RUSSELL, BERTRAND. *History of Western Philosophy and its connection with Political And Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. Londra, 1946, și reeditări ulterioare.

Wisdom of the West. An Historical Survey of Western Philosophy in its Social and Political Setting. Londra, 1959. (În ceea ce privește filosofia germană a secolului al nouăsprezecelea, cea din urmă lucrare îi este de preferat celei dintâi.)

SABINE, G. H. *A History of Political Theory*. Londra, 1941. (Un studiu valoros în acest domeniu.)

SCHILLING, K. *Geschichte der Philosophie:* II, *Die Neuzeit*. München, 1953. (Conține bibliografii folositoare.)

SOUIHÉ, J. *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*. 2 volume. Paris, 1934.

THILLY, F. *A History of Philosophy*, ediție revizuită de către L. Wood. New York, 1951.

THONNARD, F. J. *Précis d'histoire de la philosophie*. Paris, 1941 (ediție revizuită).

TURNER, W. *History of Philosophy*. Boston și Londra, 1903.

VORLÄNDER, K. *Geschichte der Philosophie:* II, *Philosophie der Neuzeit*. Leipzig, 1919 (ediția a cincea).

WEBB, C. C. J. *A History of Philosophy.* (Home University Library.) Londra, 1915 și reeditări ulterioare.

WINDELBAND, W. *A History of Philosophy, with special reference to the Formation and Development of its Problems and Conceptions,* traducere de J. A. Tufts. New York, 1952 (retipărire a ediției din 1901). (Această lucrare remarcabilă tratează istoria filosofiei din perspectiva dezvoltării problemelor.)

Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, editată H. Heimsoeth cu o postfață, *Die Philosophie im 20 Jahrhundert mit einer Uebersicht über den Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung.* Tübingen, 1935.

WRIGHT, W. K. *A History of Modern Philosophy.* New York, 1941.

Capitolul I: Lucrări generale asupra mișcării idealiste gemane

BENZ, R. *Die deutsche Romantik.* Leipzig, 1937.

CASSIRER, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit:* III, *Die nachkantischen Systeme.* Berlin, 1920.

DELBOS, V. *De Kant aux Postkantiens.* Paris, 1940.

FLÜGEL, O. *Die Religionsphilosophie des absoluten Idealismus: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer.* Langensalza, 1905.

GARDEIL, H.-D. *Les étages de la philosophie idéaliste.* Paris, 1935.

GROOS, H. *Der deutsche Idealismus und das Christentum.* München, 1927.

HARTMANN, N. *Die Philosophie des deutschen Idealismus.* Berlin, 1960. Ediția a doua (ediția originală, 1923-1929, era în 2 volume).

HAYM, R. *Die romantische Schule.* Berlin, 1928 (ediția a cincea).

HIRSCH, E. *Die idealistische Philosophie und das Christentum.* Gütersloh, 1926.

KIRCHER, E. *Philosophie der Romantik.* Jena, 1906.

KRONER, R. *Von Kant bis Hegel.* 2 volume. Tübingen, 1921-1924. (Această lucrare și aceea a lui N. Hartmann reprezintă abordări tradiționale ale acestei teme, dar din perspective diferite.)

LUTGERT, W. *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende.* Gütersloh, 1923.

MARÉCHAL, J., S.J. *Le point de départ de la métaphysique.* Cahier IV: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantiens.* Paris, 1947.

MICHELET, C. L. *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel.* 2 volume. Berlin, 1837-1838.

Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie. Berlin, 1843.

Capitolele II – IV: Fichte

Texte

Sämmtliche Werke, editată de I. H. Fichte. 8 volume. Berlin, 1845-1846.

Nachgelassene Werke, editată de I. H. Fichte. 3 volume. Bonn, 1834-1835.

Werke, editată de F. Medicus. 6 volume. Leipzig, 1908-1912. (Această ediție nu conține toate lucrările lui Fichte.)

Fichtes Briefwechsel, editată de H. Schulz. 2 volume. Leipzig, 1925.

Die Schriften zu J. G. Fichtes Atheismus-streit, editată de H. Lindau. München, 1912.

Fichte und Forberg. Die philosophischen Scriften zum Atheismus-streit, editată de F. Medicus, Leipzig, 1910.

The Science of Knowledge, traducere de A. E. Kroeger. Philadelphia, 1868; Londra, 1889.

New Exposition of the Science of Knowledge, traducere de A. E. Kroeger. St. Louis, 1869.

The Science of Rights, traducere de A. E. Kroeger. Philadelphia, 1869; Londra, 1889.

The Science of Ethics, traducere de A. E. Kroeger. Londra, 1907.

Fichte's Popular Works, traducere, însoțită de o bigrafie a lui Fichte, de W. Smith. 2 volume. Londra, 1889 (ediția a patra).

Addresses to the German Nation, traducere de R. F. Jones si G. H. Turnbull. Chicago, 1922.

J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, de I. H. Fichte. Leipzig, 1862 (ediția a doua).

Studii

ADAMSON, R. *Fichte*. Edinburgh și Londra, 1881.

BERGMANN, E. *Fichte der Erzieher*. Leipzig, 1928 (ediția a doua).

ENGELBRECHT, H. C. *J. G. Fichte: A Study of His Political Writings with Special Reference to His Nationalism*. New York, 1933.

FISCHER, K. *Fichtes Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg, 1914 (ediția a patra).

GOGARTEN, F. *Fichte als religiöser Denker*. Jena, 1914.

GUEROULT, M. *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*. 2 volume. Paris, 1930.

HEIMSOETH, H. *Fichte*. München, 1923.

HIRSCH, E. *Fichtes Religionsphilosophie*. Göttingen, 1914.

Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie. Göttingen, 1920.

LÉON, X. *La philosophie de Fichte*. Paris, 1902.

Fichte et son temps. 2 volume. (dintre care unul dublu). Paris, 1922-1927.

Pareyson, L. *Fichte*. Torino, 1950.

RICKERT, H. *Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie.* Berlin, 1899.
RITZEL, W. *Fichtes Religionsphilosophie.* Stuttgart, 1956.
STINE, R. W. *The Doctrine of God in the Philosophy of Fichte.* Philadelphia, 1945 (dizertație).
THOMPSON, A. B. *The Unity of Fichte's Doctrine of Knowledge.* Boston, 1896.
TURNBULL, G. H. *The Educational Theory of Fichte.* Londra, 1926.
WALLNER, F. *Fichte als politischer Denker.* Halle, 1926.
WUNDT, M. *Fichte.* Stuttgart, 1937 (ediția a doua).

Capitolele V – VII: Schelling

Texte

Sämmtliche Werke, editată de K. F. A. Schelling. *Erste Abteilung*, 10 volume, 1856-1861; *Zweite Abteilung*, 4 volume, 1856-1858. Stuttgart și Augsburg.
Werke, editată de M. Schröter. 6 volume. München, 1927-1928; 2 volume suplimentare, 1943-1956.
Of Human Freedom, traducere de J. Gutman. Chicago, 1936.
The Ages of the World, traducere de F. Bolman, Jr. New York, 1942.
The Philosophy of Art: An Oration on the Relation between the Plastic Arts and Nature, traducere de A. Johnson. Londra, 1845.
Essais, traducere de S. Jankélévitch. Paris, 1946.
Introduction à la philosophie de la mythologie, traducere de S. Jankélévitch. Paris, 1945.

Studii

BAUSOLA, A. *Saggi sulla filosofia di Schelling.* Milano, 1960.
BENZ, E. *Schelling, Werden und Wirkung seines Denkens.* Zürich și Stuttgart, 1955.
BRÉHIER, E. *Schelling.* Paris, 1912.
DEKKER, G. *Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung.* München și Berlin, 1930.
DRAGO DEL BOCA, S. *La filosofia di Schelling.* Florența, 1943.
FISCHER, K. *Schellings Leben, Werke und Lehre.* Heidelberg, 1902 (ediția a treia).
FUHRMANS, H. *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus.* Berlin, 1940.
Schellings Philosophie der Weltalter. Düsseldorf, 1954.
GIBELIN, J. *L'ésthetique de Schelling d'après la philosophie de l'art.* Paris, 1934.
GRAY-SMITH, R. *God in the Philosophy of Schelling.* Philadelphia, 1933 (dizertație).
HIRSCH, E. D., Jr. *Wordsworth and Schelling.* Londra, 1960.

JANKÉLÉVITCH, S. *L'odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling.* Paris, 1933.
JASPERS, K. *Schelling: Grösse und Verhängnis.* München, 1955.
KNITTERMEYER, H. *Schelling und die romantische Schule.* München, 1929.
KOEHLER, E. *Schellings Wendung zum Theismus.* Leipzig, 1932 (dizertație).
MASSOLO, A. *Il primo Schelling.* Florența, 1953.
MAZZEI, V. *Il pensiero etico-politico di Friedrich Schelling.* Roma, 1938.
NOACK, L. *Schelling und die Philosophie der Romantik.* Berlin, 1859.
SCHULZ, W. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings.* Stuttgart și Köln, 1955.
WATSON, J. *Schelling's Transcendental Idealism.* Chicago, 1892 (ediția a doua).

Pentru o bibliografie mai amplă vezi *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie*, de G. Schneeberger. Berna, 1954.

Capitolul VIII: Schleiermacher

Texte

Werke, Berlin, 1835-1864. (Partea I, teologia, 13 volume; Partea a II-a, predici, 10 volume; Partea a III-a, filosofie, 9 volume)
Werke (alese), editată de O. Braun. 4 volume. Leipzig, 1910-1913.
Addresses on Religion, traducere de J. Oman. Londra, 1894.
The Theology of Schleiermacher, a Condensed Presentation of His Chief Work „The Christian Faith", de G. Cross. Chicago, 1911.

Studii

BAXMANN, R. *Schleiermacher, sein Leben und Wirken.* Elberfeld, 1868.
BRANDT, R. B. *The Philosophy of Schleiermacher.* New York, 1941.
DILTHEY, W. *Leben Schleiermachers.* Berlin, 1920 (ediția a doua).
FLUCKINGER, F. *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher.* Zürich, 1947.
KEPPSTEIN, T. *Schleiermachers Weltbild und Lebensanschauung.* München, 1921.
NEGLIA, F. *La filosofia della religione di Schleiermacher.* Torino, 1952.
NEUMANN, J. *Schleiermacher.* Berlin, 1936.
REBLE, A. *Schleiermachers Kulturphilosophie.* Erfurt, 1935.
SCHULTZ, L. W. *Das Verhältnis von Ich und Wirklichkeit in der religiösen Antropologie Schleiermachers.* Göttingen, 1935.
SCHUTZ, W. *Schleiermacher und der Protestantismus.* Hamburg, 1957.
VISCONTI, L. *La dottrina educativa di F. D. Schleiermacher.* Florența, 1920.
WENDLAND, I. *Die religiöse Entwicklung Schleiermachers.* Tübingen, 1915.

Capitolele IX – XI: Hegel

Texte

Werke, Jubiläumsausgabe, editată de H. G. Glockner. 26 volume. Stuttgart, 1927-1939. Primele 20 de volume, conținând scrierile lui Hegel, reprezintă retipărirea ediției 1832-1887 (19 volume). Volumele 21-22 conțin *Hegel* de Glockner (vezi *infra*), iar volumele 23-26 un *Hegel-Lexikon* realizat de acesta.

Sämmtliche Werke, kritische Ausgabe, editată de G. Lasson și J. Hoffmeister. Această ediție critică, publicată pentru prima oară la Leipzig (F. Meiner), a fost începută de G. Lasson (1862-1932) în 1905. După moartea lui Lasson a fost continuată de J. Hoffmeister, și din 1949 a fost publicată la Hamburg (F. Meiner). Trebuia să conțină 24 (mai târziu 26 și mai apoi 27) de volume. Unele volume au apărut în mai multe ediții. De exemplu, o a treia ediție a volumului 2 (*Die Phänomenologie des Geistes*) a apărut în 1929 și o a treia ediție a volumului 6 (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) în 1930. Acest proiect nu a fost dus niciodată până la capăt.

Sämmtliche Werke, neue kritische Ausgabe, editată de J. Hoffmeister. Această ediție, care e planificată să însumeze 32 de volume, este publicată la Hamburg (F. Meiner) și este concepută atât ca să completeze, cât și ca să înlocuiască ediția Lasson – Hoffmeister, acum cunoscută drept *Erste kritische Ausgabe*. Lucrurile sunt oarecum complicate, întrucât anumite volume ale ediției Lasson – Hoffmeister sunt preluate de noua ediție critică. De exemplu, prima parte a ediției lui Hoffmeister a *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* a lui Hegel, care a apărut în 1940 ca volumul 15*a* în *Kritische Ausgabe*, devine volumul 20 in *Neue kritische Ausgabe*. Iar primul volum de scrisori scrise de și către Hegel din ediția lui Hoffmeister (1952) a purtat titlul *Kritische Ausgabe* și Lasson a fost menționat ca prim editor, pe când al doilea volum (1953) a purtat titlul *Neue kritische Ausgabe* și numele lui Lasson nu mai apare. (*Briefe von und an Hegel* reprezintă volumele 27-30 în noua ediție critică).

Hegels theologische Jugendschriften, editată de H. Nohl. Tübingen, 1907.

Dokumente zu Hegels Entwicklung, editată de J. Hoffmeister. Stuttgart, 1936.

G. W. F. Hegel: Early Theological Writings, traducere de T. M. Knox, cu o introducere de R. Kroner. Chicago, 1948.

The Phenomenology of Mind, traducere de J. Baillie. Londra, 1931 (ediția a doua).

Encyclopaedia of Philosophy, traducere și adnotări de G. E. Mueller. New York, 1959.

Science of Logic, traducere de W. H. Johnston și L. G. Struthers. 2 volume. Londra, 1929. (Aceasta este așa-zisa „Logică mare" a lui Hegel).

The Logic of Hegel, translated from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, traducere de W. Wallace. Oxford, 1892 (ediția a doua). (Aceasta este așa-zisa „Logică mică" a lui Hegel).

Hegel's Philosophy of Mind, translated from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, traducere de W. Wallace. Oxford, 1894.
The Philosophy of Right, traducere și adnotări de T. M. Knox. Oxford, 1942.
Philosophy of History, traducere de J. Sibree. Londra, 1861.
The Philosophy of Fine Art, traducere de F. P. B. Osmaston. 4 volume. Londra, 1920.
Lectures on the Philosophy of Religion, together with a Work on the Proofs of the Existence of God, traducere de E. B. Speirs și J. B. Sanderson. 3 volume. Londra, 1895 (retipărită în 1962).
Lectures on the History of Philosophy, traducere de E. S. Haldane și F. H. Simpson. 3 volume. Londra, 1892-1896.

Studii

ADAMS, G. P. *The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings*. Berkeley, 1910.
ASPELIN, G. *Hegels Tübinger Fragment*. Lund, 1933.
ASVELD, P. *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*. Louvain, 1953.
BAILLIE, J. *The Origin and Significance of Hegel's Logic*. Londra, 1901.
BALBINO, G. *Der Grundirrtum Hegels*. Graz, 1914.
BRIE, S. *Der Volksgeist bei Hegel und die historische Rechtsschule*. Berlin, 1909.
BULLINGER, A. *Hegelsche Logik und gegenwärtig herrschender antihegelische Unverstand*. München, 1901.
BÜLOW, F. *Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie*. Leipzig, 1920.
CAIRD, E. *Hegel*. Londra și Edinburgh, 1883. (Această lucrare rămâne o excelentă introducere în filosofia lui Hegel)
CAIRNS, H. *Legal Philosophy from Plato to Hegel*. Baltimore, 1949.
CORETH, E., S.J. *Das dialektische Sein in Hegels Logik*. Viena, 1952.
CRESSON, A. *Hegel, sa vie, son oeuvre*. Paris, 1949.
CROCE, B. *What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel*, traducere de D. Ainslie. Londra, 1915.
CUNNINGHAM, G. W. *Thought and Reality in Hegel's System*. New York, 1910.
DE RUGGIERO, G. *Hegel*. Bari, 1948.
DILTHEY, W. *Die Jugendgeschichte Hegels*. Berlin, 1905. (retipărită în Dilthey, *Gesammelte Schriften*, IV; Berlin, 1921)
DULCKEIT, G. *Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels*. München, 1947.
EMGE, C. A. *Hegels Logik und die Gegenwart*. Karlsruhe, 1927.
FINDLAY, J. N. *Hegel. A Re-Examination*. Londra, 1958. (O redare favorabilă și sistematică a filosofiei lui Hegel, căreia i se minimizează aspectul mtafizic.)
FISCHER, K. *Hegels Leben, Werke und Lehre*. 2 volume. Heidelberg, 1911 (ediția a doua).

FOSTER, M. B. *The Political Philosophies of Plato and Hegel.* Oxford, 1935.

GLOCKNER, H. *Hegel.* 2 volume, Stuttgart. (volumele 21 și 22 în ediția lui Glockner a *Operelor* lui Hegel, vezi *supra*)

GRÉGOIRE, F. *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach.* Louvain, 1947.

Études hégélienes. Louvain, 1958.

HÄRING, T. *Hegel, sein Wollen und sein Werk.* 2 volume. Leipzig, 1929-38.

HAYM, R. *Hegel und seine Zeit.* Leipzig, 1927 (ediția a doua).

HEIMANN, B. *System und Methode in Hegels Philosophie.* Leipzig, 1927.

HOFFMEISTER, J. *Hölderlin und Hegel.* Tübingen, 1931.

Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie. Leipzig, 1932.

Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel. Tübingen, 1934.

HYPPOLITE, J. *Genèse et structure de la Phénomenologie de l'Esprit de Hegel.* Paris, 1946. (un comentariu foarte valoros)

Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel. Paris, 1948.

Logique et existence: Essai sur la logique de Hegel. Paris, 1953.

ILJIN, I. *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre.* Berna, 1946.

KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel.* Paris, 1947 (a doua ediție). (Kojève oferă o interpretare a lui Hegel dintr-o perspectivă ateistă)

LAKEBRINK, B. *Hegels dialektische Ontologie und die thomistiche Analektik.* Köln, 1955

LASSON, G. *Was heisst Hegelianismus?* Berlin, 1916.

Einführung in Hegels Religionsphilosophie. Leipzig, 1930. (această carte este de fapt introducerea volumului 12 din ediția critică a *Operelor* lui Hegel îngrijită de Lasson, vezi *supra*. Există și alte asemenea introduceri de Lasson; de exemplu, *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Leipzig, 1920.)

LITT, T. *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung.* Heidelberg, 1953.

LUKÁCS, G. *Der junge Hegel. Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie.* Berlin, 1954 (ediția a doua). (Lucrare scrisă din punctul de vedere al marxismului)

MAGGIORE, G. *Hegel.* Milano, 1924.

MAIER, J. *On Hegel's Critique of Kant.* New York, 1939.

MARCUSE, M. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory.* New York, 1954 (ediția a doua).

MCTAGGART, J. McT. E. *Commentary on Hegel's Logic.* Cambridge, 1910.

Studies in the Hegelian Dialectic. Cambridge, 1922 (ediția a doua).

Studies in the Hegelian Cosmology. Cambridge, 1918 (ediția a doua).

MOOG, W. *Hegel und die Hegelsche Schule.* München, 1930.

MURE, G. R. G. *An Introduction to Hegel.* Oxford, 1940. (Subliniază legatura dintre Hegel și Aristotel)

A Study of Hegel's Logic. Oxford, 1950.
NEGRI, A. *La presenza di Hegel.* Florența, 1961.
NIEL, H., S.J. *De la médiation dans la philosophie de Hegel.* Paris, 1945. (un studiu asupra filosofiei lui Hegel din perspectiva conceptului „mediere")
NINK, C., S.J. *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes.* Regensburg, 1931.
OGIERMANN, H. A., S.J. *Hegels Gottesbeweise.* Roma, 1948.
OLGIATI, F. *Il panlogismo hegeliano.* Milano, 1946.
PELLOUX, L. *La logica di Hegel.* Milano, 1938.
PEPERZAK, A. T. B. *Le jeune Hegel et la vision morale de monde.* Haga, 1960.
PRINGLE-PATTISON, A. S. (=A. Seth.) *Hegelianism and Personality.* Londra, 1893 (ediția a doua).
REYBURN, H. A. *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right.* Oxford, 1921.
ROQUES, P. *Hegel, sa vie et ses oeuvres.* Paris, 1912.
ROSENKRANZ, K. *G. W. F. Hegels Leben.* Berlin, 1844.
Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie der Philosophie. Berlin, 1870.
ROSENZWEIG, F. *Hegel und der Staat.* 2 volume. Oldenburg, 1920.
SCHMIDT, E. *Hegels Lehre von Gott.* Gütersloh, 1952.
SCHNEIDER, R. *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen.* Würzburg, 1938.
SCHWARZ, J. *Die anthropologische Metaphysik des jungen Hegel.* Hildesheim, 1931.
Hegels philosophische Entwicklung. Frankfurt a. M., 1938.
SPECHT, E. K. *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel.* Köln, 1952.
STACE, W. T. *The Philosophy of Hegel.* London, 1924 (reeditată, New York, 1955). (o tratare sistematică și clară)
STEINBÜCHEL, T. *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie.* Vol. I. Bonn, 1933. (Steinbüchel, preot catolic, a murit înainte de terminarea lucrării.)
STIRLING, J. H. *The Secret of Hegel.* Londra, 1865.
TEYSSEDRE, B. *L'ésthetique de Hegel.* Paris, 1958.
VANNI ROVIGHI, S. *La concezione hegeliana della storia.* Milano, 1942.
WACHER, H. *Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant.* Berlin, 1932.
WAHL, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.* Paris, 1951 (ediția a doua). (Un studiu valoros.)
WALLACE, W. *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and especially of his Logic.* Oxford, 1894 (ediția a doua).
WEIL, E. *Hegel et l'état.* Paris, 1950.

Capitolele XIII – XIV: Schopenhauer

Texte

Werke, editată de J. Frauenstädt. 6 volume. Leipzig, 1873-1874 (și edițiile ulterioare). O ediție noua ingrijită de A. Hübscher a apărut la Leipzig, între 1937 și 1941.

Sämmtliche Werke, editată de P. Deussen și A. Hübscher. 16 volume. München, 1911-1942.

On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason, and On the Will in Nature, traducere de K. Hillebrand. Londra, 1907 (ediție revizuită).

The World as Will and Idea, traducere de R. B. Haldane și J. Kemp. 3 volume. Londra, 1906 (ediția a cincea).

The Basis of Morality, traducere de A.B. Bullock. Londra, 1903.

Selected Essays, traducere de E. B. Bax. Londra, 1891.

Studii

BEER, M. *Schopenhauer*. Londra, 1914.

CALDWELL, W. *Schopenhauer's System in Its Philosophical Significance*. Edinburgh, 1896.

COPLESTON, F. C., S.J. *Arthur Schopenhauer, Philosopher of Pessimism*. Londra, 1946

COSTA, A. *Il pensiero religioso di Arturo Schopenhauer*. Roma, 1935.

COVOTTI, A. *La vita a il pensiero di A. Schopenhauer*. Torino, 1909.

CRESSON, A. *Schopenhauer*. Paris, 1946.

FAGGIN, A. *Schopenhauer, il mistico senza Dio*. Florența, 1951.

FAUCONNET, A. *L'ésthetique de Schopenhauer*. Paris, 1913.

FRAUENSTÄDT, J. *Schopenhauer-Lexikon*. 2 volume. Leipzig, 1871.

GRISEBACH, E. *Schopenhauer*. Berlin, 1897.

HASSE, H. *Schopenhauers Erkenntnislehre*. Leipzig, 1913.

HÜBSCHER, A. *Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild*. Wiesbaden, 1949 (ediția a doua).

KNOX, I. *Aesthetic Theories of Kant, Hegel and Schopenhauer*. New York, 1936.

MCGILL, V. J. *Schopenhauer, Pessimist and Pagan*. New York, 1931.

MÉRY, M. *Essai sur la causalité phénoménale selon Schopenhauer*. Paris, 1948.

NEUGEBAUER, P. *Schopenhauer in England, mit besonderer Berüktsichtigung seines Einflusses auf die englische Literatur*. Berlin, 1931.

PADOVANI, U. A. *Arturo Schopenhauer: L'ambiente, la vita, le opere*. Milano, 1934.

ROBOT, T. *La philosophie de Schopenhauer*. Paris, 1874.

RUYSSEN, T. *Schopenhauer*. Paris, 1911.

SARTORELLI, F. *Il pessimismo di Arturo Schopenhauer, con particolare riferimento alla dottrina del diritto e dello Stato*. Milano, 1951.

SCHNEIDER, W. *Schopenhauer*. Viena, 1937.

SEILLIÈRE, E. *Schopenhauer*. Paris, 1912.
SIMMEL, G. *Schopenhauer und Nietzsche*. Leipzig, 1907.
SIWEK, P., S.J. *The Philosophy of Evil* (Capitolul X). New York, 1951.
VOLKELT, J. *Arthur Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Glaube*. Stuttgart, 1907 (ediția a treia).
WALLACE, W. *Schopenhauer*. Londra, 1891.
WHITTAKER, T. *Schopenhauer*. Londra, 1909.
ZIMMERN, H. *Schopenhauer: His Life and Philosophy*. Londra, 1932. (ediție revizuită). (O scurtă introducere)
ZINT, H. *Schopenhauer als Erlebnis*. München și Basel, 1954.

Capitolul XV: Feuerbach

Texte

Sämmtliche Werke, editată de L. Feuerbach (autorul însuși). 10 volume. Leipzig, 1846-1866.
Sämmtliche Werke, editată de W. Bolin și F. Jodl. 10 volume. Stuttgart, 1903-1911.
The Essence of Christianity, traducere de G. Eliot. New York, 1957. (Londra, 1881, ediția a doua, ca traducător fiind trecut M. Evans)

Studii

ARVON, H. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*. Paris, 1957.
BOLIN, W. *Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen*. Stuttgart, 1891.
CHAMBERLIN, W. B. *Heaven Wasn't His Destination: The Philosophy of Ludwig Feuerbach*. Londra, 1941.
ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*. (în Karl Marx, *Selected Works*, editată de C. P. Dutt. Vezi *infra*).
GRÉGOIRE, F. *Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach*. Louvain, 1947.
GRÜN, K. *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*. 2 volume. Leipzig, 1874.
JODL, F. *Ludwig Feuerbach*. Stuttgart, 1904.
LÉVY, A. *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*. Paris, 1904.
LOMBARDI, F. *Ludwig Feuerbach*. Florența, 1935.
LÖWITH, K. *Von Hegel bis Nietzsche*. Zürich, 1941.
NÜDLING, G. *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie*. Paderborn, 1936.
RAWIDOWICZ, S. *Ludwig Feuerbachs Philosophie*. Berlin, 1931.
SCHILLING, W. *Feuerbach und die Religion*. München, 1957.
SECCO, L. *L'etica nella filosofia di Feuerbach*. Padova, 1936.

Capitolul XVI: Marx și Engels

Texte

Marx-Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke, Schriften, Briefe, editată de D. Ryazanov (iar din 1931 de V. Adoratsky). Moscova și Berlin. Această ediție critică ce trebuia să conțină aproximativ 42 de volume a fost inițiată de Institutul Marx-Engels din Moscova. Cu toate acestea, din păcate, rămâne incompletă. Între 1926 și 1935 au apărut 7 volume din scrierile lui Marx și Engels, împreună cu un volum special dedicat comemorării a 40 de ani de la moartea lui Engels. Și între 1929 și 1931 au apărut alte 4 volume ce cuprindeau o parte din corespondența dintre Marx și Engels.

Karl Marx – Friedrich Engels, Werke. 5 volume. Berlin, 1957-1959. Această ediție, ce are la bază ediția Ryazanov (vezi *supra*), cuprinde scrierile lui Marx și Engels de până în noiembrie 1848. Este publicată de Dietz Verlag. O mare parte a operelor lui Marx și Engels au fost reeditate de această editură în colecția *Bücherei des Marxismus – Leninismus.*

Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, 1852-1862, editată de D. Ryazanov. 2 volume. Stuttgart, 1920 (ediția a doua). (Intenția inițială era de a publica 4 volume.)

Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Friedrich Lassale, 1841-1850, editată de F. Mehring. 4 volume. Berlin și Stuttgart, 1923 (ediția a patra).

Karl Marx. Die Frühschriften, editată de S. Landshut. Stuttgart, 1953.

Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx, editată de A. Bebel și E. Bernstein. 4 volume. Stuttgart, 1913.

O serie dintre scrierile lui Marx și Engels au fost traduse în engleză pentru Foreign Languages Publishing House din Moscova și au fost publicate la Londra (Lawrence și Wishart). De exemplu: Marx, *The Poverty of Philosophy* (1956), Engels, *Anti-Dühring* (1959, ediția a doua) și *Dialectics of Nature* (1954), și Marx și Engels, *The Holy Family* (1957).

Dintre traducerile mai vechi merită menționate următoarele:

MARX: *A Contribution to the Critique of Political Economy* (New York, 1904);
Selected Essays, traducere de H. J. Stenning (Londra și New York, 1926);
The Poverty of Philosophy (New York, 1936).

ENGELS: *The Origin of the Family, Private Property and the State* (Chicago, 1902);
Ludwig Feuerbach (New York, 1934);
Herr Dühring's Revolution in Science, i.e. *Anti-Dühring* (Londra, 1935).

MARX și ENGELS: *The German Ideology* (Londra, 1938).

Există mai multe traduceri în engleză ale *Capitalului*. De exemplu: *Capital*, revizuită și adăugită în concordanță cu ediția a patra germană, editată de E. Untermann (New York, 1906), și ediția în două volume a *Capitalului*, publicată în Everyman Library (Londra), cu o introducere de G. D. H. Cole și traducere după a patra ediție germană de E. și C. Paul.

Dintre edițiile englezești ale *Manifestului Partidului Comunist* merită menționată ediția lui H. J. Laski, *Communist Manifesto: Socialist Landmark*, cu o introducere (Londra, 1948).

Alte scrieri

Marx-Engels. Selected Corespondence. Londra, 1934.

Karl Marx. Selected Works, editată de C. P. Dutt. 2 volume. Londra și New York, 1936, și edițiile ulterioare.

Karl Marx. Selected Writings in Sociology and Social Philosophy, editată de T. Bottomore și M. Rubel. Londra, 1956.

Three Essays by Karl Marx, traducere de R. Stone. New York, 1947.

Karl Marx și Friedrich Engels. Basic Writings on Politics and Philosophy, editată de L. S. Feuer. New York, 1959.

Studii

ACTON, H. B. *The illusion of the Epoch, Marxism-Leninism as a Philosophical Creed.* Londra, 1955. (o excelentă critică)

ADAMS, H. P. *Karl Marx in His Earlier Writings.* Londra, 1940.

ADLER, M. *Marx als Denker.* Berlin, 1908.
Engels als Denker. Berlin, 1921.

ARON, R., și alții. *De Marx au Marxisme.* Paris, 1948.

ARON, H. *Le marxisme.* Paris, 1955.

BAAS, E. *L'humanisme marxiste.* Paris, 1947.

BARBU, Z. *Le développement de la pensée dialectique.* Paris, 1947. (Lucrare scrisă de un marxist)

BARTOLI, H. *La doctrine économique et sociale de Karl Marx.* Paris, 1950.

BEER, M. *Life and Teachings of Karl Marx*, traducere de T. C. Partington și J. Stenning. Londra 1934 (reeditată).

BEKKER, K. *Marx's philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel.* Zürich, 1940.

BERDIAEV, N. *Christianity and Class War.* Londra, 1934.
The Origin of Russian Comunism. Londra, 1937.

BERLIN, I. *Karl Marx*. London, 1939, și edițiile ulterioare. (Un studiu biografic restrâns, dar folositor)
BOBER, M. *Karl Marx's Interpretation of History*. Cambridge (U.S.A.), 1927.
BOHM-BAWERK, E. von. *Karl Marx and the Close of His System*. Londra, 1898.
BOUDIN, L. B. *Theoretical System of Karl Marx in the Light of Recent Criticism*. Chicago, 1907.
BOUQUET, A. C. *Karl Marx and His Doctrine*. Londra și New York, 1950. (O scurtă lucrare publicată de S.P.C.K.)
CALVEZ, J.-V. *La pensée de Karl Marx*. Paris, 1956. (O excelentă analiză a gândirii lui Marx)
CARR, H. *Karl Marx. A Study in Fanaticism*. Londra, 1934.
CORNU, A. *Karl Marx, sa vie et son œuvre*. Paris, 1934.
The Origins of Marxian Thought. Springfield (Illinois), 1957.
COTTIER, G. M.-M. *L'athéisme du jeune Marx: ses origines hégéliens*. Paris, 1959.
CROCE, B. *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, traducere de C. M. Meredith. Chicago, 1914.
DESROCHES, H. C. *Signification du marxisme*. Paris, 1949.
DRAHN, E. *Friedrich Engels*. Viena și Berlin, 1920.
GENTILE, G. *La filosofia di Marx*. Milano, 1955 (ediție nouă).
GIGNOUX, C. J. *Karl Marx*. Paris, 1950.
GRÉGOIRE, F. *Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach*. Louvain, 1947.
HAUBTMANN, P. *Marx et Proudhon: leurs rapports personels, 1844-47*. Paris, 1947.
HOOK, S. *Towards the Understanding of Karl Marx*. New York, 1933.
From Hegel to Marx. New York, 1936.
Marx and the Marxists. Princeton, 1955.
HYPPOLITE, J. *Études sur Marx et Hegel*. Paris, 1955.
JOSEPH, H. W. B. *Marx's Theory of Value*. Londra, 1923.
KAMENKA, E. *The Ethical Foundations of Marxism*. Londra, 1962.
KAUTSKY, K. *Die historische Leistung von Karl Marx*. Berlin, 1908.
LASKI, H. *Karl Marx*. Londra, 1922.
LEFEBVRE, H. *Le matérialisme dialectique*. Paris, 1949 (ediția a treia).
Le marxisme. Paris, 1958. (lucrare scrisă de un marxist)
LEFF, G. *The Tyranny of Concepts: A Critique of Marxism*. Londra, 1961.
LENIN, V. I. *The Teachings of Karl Marx*. New York, 1930.
Marx, Engels, Marxism. Londra, 1936.
LIEBKNECHT, W. *Karl Marx, Biographical Memoirs*. Chicago, 1901.
LORIA, A. *Karl Marx*. New York, 1920.
LÖWITH, K. *Von Hegel bis Nietzsche*. Zürich, 1947.
LUNAU, H. *Karl Marx und die Wirklichkeit*. Bruxelles, 1937.
MARCUSE, H. *Reason and Revolution*. Londra, 1941.

MANDOLFO, R. *Il materialismo storico in Friedrich Engels.* Genova, 1912.
MASCOLO, D. *Le communisme.* Paris, 1953. (Lucrare scrisă de către un marxist)
MAYER, G. *Friedrich Engels.* 2 volume. Haga, 1934 (ediția a doua).
MEHRING, F. *Karl Marx: the Story of His Life,* traducere de E. Fitzgerald. Londra, 1936. (opera biografică consacrată)
MEYER, A. G. *Marxism. The Unity of Theory and Practice. A Critical Essay.* Cambridge (U.S.A.) și Oxford, 1954.
NIKOLAIEVSKY, N. *Karl Marx.* Philadelphia, 1936.
OLGIATI, F. *Carlo Marx.* Milano, 1953 (ediția a șasea).
PISCHEL, G. *Marx giovane.* Milano, 1948.
PLENGE, J. *Marx and Hegel.* Tübingen, 1911.
ROBINSON, J. *An Essay in Marxian Economics.* Londra, 1942.
RUBEL, M. *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle.* Paris, 1957.
RYAZANOV, D. *Karl Marx and Friedrich Engels.* New York, 1927.
Karl Marx, Man, Thinker, and Revolutionist. Londra, 1927.
SCHLESINGER, R. *Marx: His Time and Ours.* Londra, 1950.
SCHWARZSCHILD, L. *Karl Marx.* Paris, 1950.
SEEGER, R. *Friedrich Engels.* Halle, 1935.
SOMERHAUSEN, L. *L'humanisme agissant de Karl Marx.* Paris, 1946.
SPARGO, J. *Karl Marx. His Life and Work.* New York, 1910.
TÖNNIES, F. *Marx. Leben und Lehre.* Jena, 1921.
TOUILLEUX, P. *Introduction aux systèmes de Marx et Hegel.* Tournai, 1960.
TUCKER, R. C. *Philosophy and Myth in Karl Marx.* Cambridge, 1961.
TURNER, J. K. *Karl Marx.* New York, 1941.
VANCOURT, R. *Marxisme et pensée chrétienne.* Paris, 1948.
VAN OVERBERGH, C. *Karl Marx, sa vie et son oeuvre. Bilan du marxisme.* Bruxelles, 1948 (ed. a III-a)
VORLÄNDER, K. *Kant und Marx.* Tübingen, 1911.
Marx Engels und Lassale als Philosophen. Stuttgart, 1920.
WETTER, G. A. *Dialectical Materialism* (după a patra ediție germană). Londra, 1959. (Această excepțională lucrare este dedicată în special dezvoltării gândirii marxist-leniniste în Uniunea Sovietică. Dar autorul începe prin a analiza concepțiile lui Marx și Engels)

Capitolul XVII : Kierkegaard

Texte

Samlede Vaerker, editată de A. B. Drachmann, J. L. Herberg și H. O. Lange. 14 volume. Copenhaga, 1901-1906. O ediție critică daneză a *Operelor Complete* ale

lui Kierkegaard este editată de N. Thulstrup. Copenhaga, 1951 și urm. O traducere germană este publicată simultan la Köln și Olten. (Desigur, există mai multe ediții în limba germană a scrierilor lui Kierkegaard apărute înaintea acesteia.)

Papirer (Jurnale), editată de P. A. Heiberg, V. Kuhr și E. Torsting. 20 de volume. (11 volume în 20 de părți). Copenhaga, 1909-1948.

Breve (Scrisori), editată de N. Thulstrup. 2 volume. Copenhaga, 1954.

S. Kierkegaard's Vaerker i Udvalg, editată de F. J. Billeskov-Jansen. 4 volume. Copenhaga, 1950 (ediția a doua). (O antologie daneză a scrierilor lui Kierkegaard.)

Traduceri în limba engleză din opera lui Kierkegaard, realizate în special de D. F. Swenson și W. Lowrie sunt publicate de Oxford University Press și Priceton University Press. În afara *Caietelor*, ce vor fi menționate mai jos (vezi *infra*), până acum au fost publicate 12 volume, între 1936 și 1953. Referințe suplimentare la anumite volume din această ediție vor fi făcute în note de subsol de-a lungul capitolului XVII al acestei cărți.

Johannes Climacus, traducere de T. H. Croxall. Londra, 1958.

Works of Love, traducere de H. și E. Long. Londra, 1962.

Journals (selections), traducere de A. Dru. Londra și New York, 1938. (De asemenea disponibilă la Fontana Paperbacks)

A Kierkegaard Anthology, editată de R. Bretall. Londra și Princeton, 1946.

Diario, cu o introducere și note de C. Fabro. 3 volume. Brescia, 1949-1952. O ediție italiană folositoare ce cuprinde selecții din *Jurnalele* lui Kierkegaard și care este îngrijită de un autor care a publicat și o *Antologia Kierkegaardiana*, Torino, 1952.

Studii

BENSE, M. *Hegel und Kierkegaard*. Köln și Krefeld, 1948.

BOHLIN, T. *Søren Kierkegaard, l'homme et l'oeuvre*, traducere de P. H. Tisseau. Bazoges-en-Pareds, 1941.

BRANDES, G. *Søren Kierkegaard*. Copenhaga, 1879.

CANTONI, R. *La coscienza inquieta: S. Kierkegaard*. Milano, 1949.

CASTELLI, E. (editor). *Kierkegaard e Nietzsche*. Roma, 1953.

CHESTOV, L. *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, traducere din limba rusă de T. Rageot și B. de Schoezer. Paris, 1948.

COLLINS, J. *The Mind of Kierkegaard*. Chicago, 1953.

CROXALL, T. H. *Kierkegaard Commentary*. Londra, 1956.

DIEM, H. *Die Existenzdialektik von S. Kierkegaard*. Zürich, 1950.

FABRO, C. *Tra Kierkegaard e Marx*. Florența, 1952.

FABRO, C. și alții. *Studi Kierkegaardiani*. Brescia, 1957.

FRIEDMANN, K. *Kierkegaard, the Analysis of His Psychological Personality*. Londra, 1947.

GEISMAR, E. *Søren Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller.* Göttingen, 1927.
Lectures on the Religious Thought of Søren Kierkegaard. Minneapolis, 1937.
HAECKER, T. *Søren Kierkegaard*, traducere de A. Dru. Londra și New York, 1937.
HIRSCH, E. *Kierkegaardstudien.* 2 volume. Gütersloh, 1930-33.
HÖFFDING, H. *Søren Kierkegaard als Philosoph.* Stuttgart, 1896.
HOHLENBERG, J. *Kierkegaard.* Basel, 1949.
JOLIVET, R. *Introduction to Kierkegaard*, traducere de W. H. Barber. New York, 1951.
LOMBARDI, F. *Søren Kierkegaard.* Florența, 1936.
LOWRIE, W. *Kierkegaard.* Londra, 1938. (conține o foarte bogată bibliografie)
Short Life of Kierkegaard. Londra și Princeton, 1942.
MARTIN, H. V. *Kierkegaard the Melancholy Dane.* New York, 1950.
MASI, G. *La determinazione de la possibilità dell' esistenza in Kierkegaard.* Bologna, 1949.
MESNARD, P. *Le vrai visage de Kierkegaard.* Paris, 1948.
Kierkegaard, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris, 1954.
PATRICK, D. *Pascal and Kierkegaard.* 2 volume. Londra, 1947.
ROOS, H., S.J. *Kierkegaard et le catholicisme*, traducere din limba daneză de A.
RENARD, O.S.B. Louvain, 1955.
SCHREMF, C. *Kierkegaard.* 2 volume. Stockholm, 1935.
SIEBER, F. *Der Begriff der Mitteilung bei Søren Kierkegaard.* Würzburg, 1939.
THOMTE, R. *Kierkegaard's Philosophy of Religion.* Londra și Princeton, 1948.
WAHL, J. *Études kierkegaardiennes.* Paris, 1948 (ediția a doua).

Capitolele XXI – XXII: Nietzsche

Texte

O ediție completă a scrierilor și a corespondenței lui Nietzsche, *Nietzsche Werke und Briefe, historisch-kritische Ausgabe*, a fost începută la München în 1933 sub auspiciile Nietzsche-Archiv. Cinci volume din *Werke* (cuprinzând scrierile din tinerețe) au apărut între 1933 și 1940, și patru volume din *Briefe* au apărut între 1938 și 1942. Dar acest proiect pare să nu mai progreseze.
Gesammelte Werke, Grossoktav Ausgabe. 19 volume. Leipzig, 1901-1913. În 1926, cartea lui R. Oehler, *Nietzsche-Register*, a fost adăugată ca volumul 20.
Gesammelte Werke, Musarionausgabe. 23 de volume. München, 1920-1929.
Werke, editată de K. Schlechta. 3 volume. München, 1954-1956. (Evident incompletă, însă o ediție foarte utilă a principaleleor scrieri ale lui Nietzsche, cu lungi selecții din *Nachlass*)
Există și alte ediții germane ale *Operelor* lui Nietzsche, cum ar fi

Taschenausgabe, publicată la Leipzig.

Gesammelte Briefe. 5 volume. Berlin și Leipzig, 1901-1909. Un alt volum, cuprinzând corespondența cu Overbeck a fost adăugat în 1916. Alte câteva volume, precum acela ce cuprinde corespondența cu Rohde, au fost publicate separat.

The Complete Works of Friedrich Nietzsche, traducere coordonată de O. Levy. 18 volume. Londra, 1909-1913. (Această ediție nu este completă în ceea ce privește operele din tinerețe și *Nachlass*. Nici traducerile nu sunt de necriticat. Însă este singura ediție de asemenea amploare în limba engleză)

O parte din scrierile lui Nietzsche sunt publicate la *The Modern Library Giant*, New York. Și există un *Portable Nietzsche*, tradus de W. A. Kaufmann. New York, 1954.

Selected Letters of Friedrich Nietzsche, editată de O. Levy. Londra, 1921.

The Nietzsche-Wagner Correspondence, editată de E. Förster-Nietzsche. Londra, 1922.

Friedrich Nietzsche. Unpublished Letters. Tradusă și editată de K. F. Leidecker. New York, 1959.

Studii

ANDLER, C. *Nietzsche: sa vie et sa pensée*. 6 volume. Paris, 1920-1931.

BANFI, A. *Nietzsche*. Milano, 1934.

BATAILLE, G. *Sur Nietzsche. Volontée de puisance*. Paris, 1945.

BÄUMLER, A. *Nietzsche der Philosoph und Politiker*.Berlin, 1931.

BENZ, E. *Nietzsche Ideen zur Geschichte de Christentums*. Stuttgart, 1938.

BERTRAM, E. *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*. Berlin, 1920 (ediția a treia)

BIANQUIS, G. *Nietzsche en France*. Paris, 1929.

BINDSCHEDLER, M. *Nietzsche und die poetische Lüge*. Basel, 1954.

BRANDES, G. *Friedrich Nietzsche*. Londra, 1914.

BRINTON, C. *Nietzsche*. Cambridge (S. U. A.) și Londra, 1941.

BROCK, W. *Nietzsches Idee der Kultur*. Bonn, 1930.

CHATTERTON HILL, G. *The Philosophy of Nietzsche*. Londra, 1912.

COPLESTON, F. C., S.J. *Friedrich Nietzsche, Philosopher of Culture*. Londra, 1942.

CRESSON, A. *Nietzsche, sa vie son oeuvre, sa philosophie*. Paris, 1943.

DEUSSEN, P. *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*. Leipzig, 1901.

DOLSON, G. N. *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*. New York, 1901.

DREWS, A. *Nietzsches Philosophie*. Heidelberg, 1904.

FÖRSTER-NIETZSCHE, E. *Das Leben Friedrich Nietzsches*. 2 volume (dintre care unul dublu). Leipzig, 1895-1904.

Der junge Nietzsche. Leipzig, 1912.

Der einsame Nietzsche. Leipzig, 1913. (Aceste cărți scrise de sora lui Nietzsche trebuie citite cu grijă întrucât ea este imparțială, urmărind propriile interese)

GAWRONSKI, D. *Friedrich Nietzsche und das Dritte Reich*. Berna, 1935.

GOETZ, K. A. *Nietzsche als Ausnahme. Zur Zerstörung des Willens zur Macht.* Freiburg, 1949.
GIUSSO, L. *Nietzsche.* Milano, 1943.
HALÉVY, D. *Life of Nietzsche.* Londra, 1911.
HEIDEGGER, M. *Nietzsche.* 2 volume. Pfulligen, 1961.
JASPERS, K. *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens.* Berlin, 1936. (Ultimele două cărți menționate sunt studii ample în care, cum era și de așteptat, interpretarea lui Nietzsche este puternic influențată de credințele filosofice ale celor doi autori)
JOËL, K. *Nietzsche und die Romantik.* Jena, 1905.
KAUFMANN, W. A. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist.* Princeton, 1950.
KLAGES, L. *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches.* Leipzig, 1930 (ediția a doua).
KNIGHT, A. H. J. *Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche, and particulary of His Connection with Greek Literature and Thought.* Cambridge, 1933.
LANNOY, J. C. *Nietzsche ou l'histoire d'un égocentricisme athée.* Paris, 1952. (conține o foarte folositoare bibliografie la p. 365-92)
LAVRIN, J. *Nietzsche. An Approach.* Londra, 1948.
LEA, F. A. *The Tragic Philosopher. A Study of Friedrich Nietzsche.* Londra, 1957. (un studiu scris de un gânditor creștin, simpatizant al gândirii lui Nietzsche)
LEFEBVRE, H. *Nietzsche.* Paris, 1939.
LOMBARDI, R. *Federico Nietzsche.* Roma, 1945.
LOTZ, J. B., S.J. *Zwischen Seligkeit und Verdamnis. Ein Beitrag zu dem Thema: Nietzsche und das Christentum.* Frankfurt a. M., 1953.
LÖWITH, K. *Von Hegel bis Nietzsche.* Zürich, 1941.
Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Stuttgart, 1956.
LUDOVICI, A. M. *Nietzsche. His Life and Works.* Londra, 1910.
Nietzsche and Art. Londra, 1912.
MENCKEN, H. L. *The Philosophy of Friedrich Nietzsche.* Londra, 1909.
MESS, F. *Nietzsche als Gesetzgeber.* Leipzig, 1931.
MIÉVILLE, H. L. *Nietzsche et la volonté de puissance.* Lausanne, 1934.
MITTASCH, A. *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph.* Stuttgart, 1952.
MOLINA, E. *Nietzsche, dionisiaco y asceta.* Santiago (Chile), 1944.
MORGAN, G. A., Jr. *What Nietzsche Means.* Cambridge (S.U.A.), 1941. (un excelent studiu)
MÜGGE, M. A. *Friedrich Nietzsche: His Life and Work.* Londra, 1909.
OEHLER, R. *Nietzsches philosophisches Werden.* München, 1926.
ORESTANO, F. *Le idee fondamentali di Friedrich Nietzsche nel loro progressivo svolgimento.* Palermo, 1903.

PACI, E. *Federico Nietzsche.* Milano, 1940.
PODACH, E. H. *The Madness of Nietzsche.* Londra, 1936.
REININGER, F. *Friedrich Nietzsche Kampf um den Sinn des Lebens.* Viena, 1922.
REYBURN, H. A., în colaborare cu H. B. Hinderks şi J. G. Taylor. *Nietzsche: The Story of a Human Philosopher.* Londra, 1948. (un bun studiu psihologic al lui Nietzsche)
RICHTER, R. *Friedrich Nietzsche.* Leipzig, 1903.
RIEHL, A. *Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker.* Stuttgart, 1920 (ediția a şasea).
RÖMER, H. *Nietzsche.* 2 volume. Leipzig, 1921.
SIEGMUND, G. *Nietzsche, der „Atheist" und „Antichrist".* Paderborn, 1946 (ediția a patra).
SIMMEL, G. *Schopenhauer und Nietzsche.* Leipzig, 1907.
STEINBÜCHEL, T. *Friedrich Nietzsche.* Stuttgart, 1946.
THIBON, G. *Nietzsche ou le déclin de l'esprit.* Lyons, 1948.
VAIHINGER, H. *Nietzsche als Philosoph.* Berlin, 1905 (ediția a treia).
WOLFF, P. *Nietzsche und das christliche Ethos.* Regensburg, 1940.
WRIGHT, W. H. *What Nietzsche Taught.* New York, 1915. (în special fragmente)

INDEX

Abbrechen: Schelling 122
Abfall: Hegel 191
Abhängigkeitsgefühl: Schleiermacher 145
absolut
liber: Hegel 187sq., 190; Schelling 92, 98sq., 126, 129
ca Idee: E. von Hartmann 279sq.; Hegel 163, 165f, 187-189, 217, 301; marxism 301; de asemenea 86
vezi şi obiectivarea absolutului
ca identitate vezi identitate, absolut ca
incomprehensibil: Fichte 11, 21, 82; Hegel 166-167, 172, 181; Schelling 20, 22, 181
infinit: Hegel 22, 163, 171sq., 176, 188sq., 218, 223; Schelling 107, 113, 116, 118, 121; de asemenea 18, 21, 353
care se cunoaşte pe sine: Hegel 26, 163sq., 165, 171sq., 178sq., 186sq., 217sqq., 220, 224sq., 231sq.; Schelling 103sq., 119
care se cunoaşte pe sine în şi prin oameni: Hegel 11, 22sq., 26, 163sq., 165, 171sq., 176sq., 179sqq., 186-188, 213-214, 217sq., 225, 232, 300sq.; Schelling 24-25, 263sqq.
ca viaţă: Hegel 161sqq., 166sq., 168, 176sqq., 186, 188sq., 217, 219sq., 223, 241; de asemenea 18, 21, 54sq.
limitarea a.: 48, 107, 111
a. logic: 249
manifestări ale vezi obiectivare a
natură şi: Fichte 49sq., 51, 54sqq., 66sq., 75sq., 84sq., 89; Hegel 163sq., 178sq., 181, 186sqq., 190-192, 193, 218; Schelling 26, 91, 100, 103-106, 109-116, 118, 121-125, 139, 161sqq., 191; de asemenea 300sq., 402
abordare negativă a: 122, 162
ca obiect vezi obiectivare a a.
ca proces: Hegel 163sq., 171sq., 183sq., 206, 213sqq., 219sq., 231sq., 241, 300
ca Spirit: Hegel 162, 163, 176sqq., 188sqq., 193sqq., 217, 224, 281, 286, 300; Marx 300sq.; Schelling 161
subiect şi substanţă: Hegel 163
ca totalitate: Hegel 163sqq., 177, 182, 186, 188sq., 217sq.
transcendent: Hegel 164, 165, 182, 189, 214; Kierkegaard 322
inconştient: E. von Hartmann 278
vezi şi voinţă, inconştient
esenţa a.[1]: Schelling 104, 122
abstragere: Fichte 37, 51; *de asemenea* 283, 290sq.
a. absolută: Fichte 51; Schelling 112
accident şi substanţă: Hegel 184

[1] Termenul în limba engleză este „absoluteness". Am optat pentru a-l traduce în română prin „absolut", întrucât limba noastră nu are un echivalent potrivit pentru acest cuvânt englezesc. Totuşi, pentru a îl distinge de celelalte interpretări ale Absolutului ce apar în cursul acestui volum, în acest index va fi trecut ca „esenţa absolutului", acesta fiind de fapt sensul în care termenul este folosit de Schelling.

acosmism, respingerea: Schelling 126; Schleiermacher 148
act absolut 116
act pur 131
activism: Eucken 370
activitate: Fichte – eul ca 21, 26, 39-46, 53; Dumnezeu ca 78; a. infinită 26, 42, 44sq., 87; a. morală 26, 37sq., 45, 53, 84; auto-a. 43, 59sqq.
Schelling: 111, 114
a. umană: Hegel 296sq.; Marx 296 sq., 303; *vezi de asemenea* muncă umană
actualitate: Hegel 184
acțiune: Eucken 370; Schopenhauer 261, 270, 272 sq.; de asemenea 184
acțiuni greșite: Fichte 63
Adam 334
adevăr: Bolzano 248sq.; Engels 306; Dilthey 357; Hegel 159, 163, 168, 177, 186, 221, 232, 234, 241; Kierkegaard 330sqq.; Nietzsche 379sq., 388n, **393sq.**; *vezi și* 254-255, 343, 350sq., 407n
a. absolut: Hegel 228; marxism 396sq., 318; Nietzsche 393sq., 407
a. etern: Hegel 228-229; Kierkegaard 331; Lotze 364; marxism 298, 306sq., 318; Nietzsche 394
a. în sine: 248
subiectivitate, a. ca: Kierkegaard 330sqq.
Adler, Alfred (1870-1937) 401
afirmare absolută 420n
afirmare și negare 176, 414
Africa 194
agape, *caritas*: Schopenhauer 273
alegere: Kierkegaard 321sqq., 327sq., 329, 332, 336; Schelling 29, 128sq.
caracter și a.: 128sq., 244n, 250, 272sq.
alterare de sine: Fichte 88; Hegel 184
altruism: Haeckel 342; Schopenhauer 273
America: Marx 312, 315
analiză:
a categoriilor: N. Hartmann 418
a judecății: 420n
conceptuală: Herbart 240sq., 242; Bolzano 247sq.
fenomenologică: Husserl 416, 417sq.; *vezi și* 419
lingvistică: 417sq., 421
analogia ființei 24, 88sq.
analogie, raționament prin: Fechner 360sq.; *vezi și* 109
Anglia 297, 315, 365, 418
angoasă: Kierkegaard **333sqq.**, 336
Angst 333n
animale, irațional: Marx 303sq.; Schopenhauer 257sq.
anorganic, ființă: N. Hartmann 419
Anselm din Canterbury, Sf. (1033-1109), Hegel despre 13, 228
antecedent și consecvent *vezi* temei și consecvent
Antigona 328
antipatie: Kierkegaard 334
antiteză: Fichte 45, 112sq.; Hegel 161, 165, 168sq.; Kierkegaard 322, 327, 328
antropologie: Feuerbach 282, **285-288**; Hegel 193; *vezi și* 250, 340, 361
antropomorfism: Feuerbach 284, 340; Fichte 74, 83; idealismul postkantian 24sqq.
anxietate 333n
Apelt, E. F. (1812-1859) 240
Aphorismen über Religion und Deismus (Fichte) 73
aparențe *vezi* fenomene; a. și realitate *vezi* ideal și real
apercepție pură 41
apetiție: 243; *vezi și* dorință
apostazie 326
aprobare: Herbart 244
aptitudini 149
a priori în cunoaștere 9, 54; *vezi* formă *a priori*; metodă *a priori* 22, 356n, 359,

364sq.; propoziții *a priori* 416
arhetipuri, idei ca: 268
arhitectură: 224, 269sq.
argument: 19
Aristotel: Hegel și 163sq., 172, 194, 199, 206, 211, 232; *vezi și* 370sq.
aristotelism: 370sq.
aritmetică: Schopenhauer 255; *vezi și* 414
artă: Hegel 19sq., 28, 170, 172n, 178 *și următoarele*; Nietzsche 381sqq.; romanticii 15sq., 18; Schelling 7, 16, 29, 93, 115-118; Schopenhauer 267sqq., 275; *vezi și* 140, 307, 310, 354-357, 361, 369
a. clasică: Hegel 222sq. 224 – artele frumoase: Schopenhauer 270sq. *și vezi* tipuri de a. *infra* – istoria a.: Hegel 219sq. – filosofia a.: Hegel 155, 219sqq., **220-224**; Schelling 7, 29, 91sq., 95, **115-118**, 219; *vezi și* 118, 239 – religie și a. 18sq., 179sq., 219sq., 223sqq., 230sq. – teorie a *vezi* artă, filosofia *supra*; estetică – tipuri de: Hegel 223sqq.; Schelling 117; Schopenhauer 270sq.
arte frumoase: Schopenhauer **269sq.** *și vezi* artă, tipuri
artist: Schelling 115, 117sq; Schopenhauer 268sq.; *vezi și* 221sq.
ascetism: Schopenhauer 254, 267, 271, 274; *vezi și* 176n, 280, 396
asentiment 196, 244, 272sq.
asumpții: Husserl 416
ateism: Fichte 33sq., 76, **76-79**; Nietzsche 375, **387-390**, 400, 402n2; *vezi și* 236, 286sq., 336, 343, 375n1
atitudine pozitivă *vezi* viață, afirmare a
atomi 242, 340sq., 342, 395
atracție și repulsie 106, 261sq.
auto-suficiență: Kierkegaard 328sq., 334
Avenarius, Richard (1843-1896) **344sq.**
avantaj, propriul 64
Avraam și Isaac: Kierkegaard 329
axiomele logicii 350
B 162n2
Baader, Franz von (1765-1841) 140sq.
Baeumker, Clemens (1853-1924) 372
Bakunin, Michael (1814-1876) 94, 297, 299
Bamberg 154
barbarism, noul: Nietzsche 397, 402
Barth, Karl (1886-1968) 324, 335
Basel 354, 368, 376sq., 380
Bauer, Bruno (1809-1882) 288, 289sq., 294sq., 297sq.
Bayle, Pierre (1647-1706) 282
Becker, Oskar (1889-1931) 417
Begriff: Hegel 165n, 185n
Beneke, Friedrich E. (1798-1854) **245sq.**, 252
Bergson, Henri (1859-1941): *și* Schopenhauer 260; *vezi și* 108, 359, 385
Berlin 28, 33sqq., 83, 93sq., 143sqq., 154sq., 234sq., 251sq., 281, 289, 294, 297, 299, 321, 352, 353, 361, 368, 370sq., 375
Berna 153, 156sq.
Biblia: Hegel 156sq.
bibliografia acestui volum 423-443
Bild: Fichte 50, 80; *vezi și* imagine
bine: Hegel 199sq.; Schelling 130; *vezi și* 360n3, 363
bine și rău, alegerea între *vezi* morale, acte
binele comun, statul și 70
binele moral 385, 414
bunătate morală *vezi* virtute
biologie: Driesch **367sq.**, 407; *vezi și* 109, 362sq., 367
Biserica creștină: Hegel 156sq., 230, 234; *vezi și* 150sq., 325
Blanc, Louis (1811-1882) 297
Boehme, Jakob (1575-1624): *și* Schelling 93, 122, 126, 138, 140; *vezi și* 34, 140, 142n
Bolzano, Bernhard (1781-1848) **246-249**, 251, 415n

Bonn 294, 371, 375
Bosanquet, Bernard (1848-1923) 118n*
Bradley, F. H. (1848-1924) 23, 25, 203, 242sq.
Brahman: Hegel 227
Brandes, Georg (1842-1927) 378
Brentano, Franz (1838-1917) 365, **413sq.**, 415
Breslau 143, 354
bresle medievale 312sq.
Brighton 288
Bruno, Giordano (1548-1600) 138
Bruno (Schelling) 92, 116, 119, 122
Bruxelles 298
bunăstare: Hegel 198sq., 202sq.
bunătate: Nietzsche 385
Büchner, Ludwig (1824-1899) 339
budism 227, 273
bufnița Minervei 29, 205
bun, întru totul: Fichte 64
Burckhardt, Jakob 94
burghezie: marxism 308sq., 313sq., 317n2, 318; Nietzsche 401

Calea vieții binecuvântate sau Doctrina religiei (Fichte) 34, 83, 85
calitate: Hegel 184; Herbart 242sq.; marxism 301, 305sq.
Calicles 213
calvinism 129, 309
cantitate 184, 301, 305sq.
capitalism: marxism 300, 309, 311, 313sqq.
Capitalul (Marx) 300sq., 302, 313
caracter uman: Schelling 128sq.; Schopenhauer 256, 270, 272sq.; *vezi și* 245, 398
Carnap, Rudolf (1891-1970) 14, 378n
cartezianism 371
Carus, Karl Gustav (1789-1860) 140
Cassirer, Ernst (1874-1945) **353sq.**
castitate 274
categorii: Fichte 48; N. Hartmann 418sq., 421; Hegel 167, 181sq., 184sq.; *vezi și* 111sq., 243, 254, 247, 298, 368n1, 394
  c. ale rațiunii istorice: Dilthey 354, 356sq. – kantiene 8n3, 9, 48, 179, 370 *vezi și* formă *a priori* – ale reflecției 184
catolicism: Hegel 157, 176n; *vezi și* 18sq., 34, 140, 287, 309, 330sq., 335, 371sq.
cauzalitate, cauză: Fichte 52, 62; Hegel 184sq., 190; Lotze 362sq.; Schopenhauer 254, 257sq., 276; *vezi și* 102, 112, 243, 277, 345, 366, 392
  implicație și c. 10, 190
cădere cosmică: Schelling **122sq.**, 133, 138; *vezi și* 140, 191
căderea omului: Hegel 227, 230; Marx 317; Schelling 17sq., 26, 122sq., 131sq., 133
căsătorie 328sq.
celulă vie: Engels 305
Cercul de la Viena 345, 410
cercetare academică: Fichte 65
certitudine sensibilă: Hegel 173sq.
cetățenii și statul 204
chimie: Schelling 107, 109
chimism: Hegel 186
Christos: Hegel 156-160, 223, 226, 228; Schelling 136; *vezi și* 150, 235, 329sq., 402n2
cicluri ale istoriei *vezi* eterna reîntoarcere
civilă, societate *vezi* societatea civilă
civilizație: decadentă: Nietzsche 390, 400sq.
  c. și suferință: 279sq.
clasă, lupta de: marxism 291, 298sqq., **311-315**, 316sq., 318sq.
clase economice și sociale: marxism 291, 298, 300, 311, 313sqq.; *vezi și* 70, 201, 246, 325sq., 348sq.
  societate fără clase: *vezi s.v.*
clase, societate fără: marxism 295, 311, 314sq.
clasele muncitoare: marxism 297, 299, 314sq.

clasicism: Goethe 19
coerciție: Fichte 68sq.
Cohen, Hermann (1842-1918) **347sqq.**, 418
coincidentia oppositorum 138n
colectivitate: Kierkegaard 325sq., 336
Coleridge, Samuel Taylor (1772-1834): despre Schelling 142
Collingwood, Robin G. (1889-1943) 23
comerț: Fichte 71
Comte, August (1798-1857) 3, 409
comunicare, concepte și 258sq.
comunism: marxism 296sq., 298, 311sq., 313sq., 316; *vezi și* 290, 293
  comunism primitiv 311sq., 313, 316
Comunist, Partidul 293sq., 313sq., 317sq.
comunitate *vezi* societate
comunitate universală: Feuerbach 287; Fichte 71; Hegel 207, 214sq., 218; Schelling 113sq.
concept: Engels 301sq.; Fichte 51; Hegel 165, 166sqq., 186; Schelling 130sq., 321; Schopenhauer 254sq., 256sq., **258-261**, 261, 270; *vezi și* 242, 248, 302, 342, 345, 413, 415sq.
  analiza *vezi s.v.*
  lumea ca idee *vezi s.v.*
Concept: Hegel = Idee logică (q.v.)
concepții diurne și concepții nocturne: Fechner 360sq.
conceptuală, gândire: Hegel 20sqq., 155, 158, 162, 165sq., 168, 179, 219, 224, 228sq., 370; Schelling 94, 96, 104, 120sq., 131, 163, 166; Schleiermacher 144, 146sq.; *vezi și* 18, 260, 283
concret *vezi* individual
conduită, reguli de: Fichte 64sq.; *vezi și* acte morale, lege morală
conflict: Schelling 126; Schopenhauer 263sq., 271
conștiință$_1$: Fichte 28, 55sq., **63-65**; Hegel 199sq.; Nietzsche 377, 385, 388; *vezi și* 244n, 246
  vezi și imperativul categoric
conștiință$_2$ [1]: Fichte 21, 24, 26, 37, 38-55, 58sqq., 61sq., 75sq., 80-84, 85-90, 96sq.; Hegel **172-180**; Husserl 415sqq.; materialiști 300-304, 340sq., 342; Schelling 91sq., 98, 108sqq., 111sq., 113sqq., 119; Schopenhauer 261, 264, 272; *vezi și* 243sq., 279, 282sq., 350, 413sq.
    deducție a c.: Fichte 12, 15sq., 44sq., 46sq., **48-55**, 58sqq., 75sq., 81, 111sq., 114; Hegel 161; Husserl 416sq.
    c. empirică: Fichte 49sq., 51, 54, 76sq., 96; Schelling 119sq.; *vezi și* 350
    istorie a c.: Fichte 49sq.; Hegel 172, 233; Schelling 110, 111, 115
    c. morală *vezi s.v.*
    c. a obiectului: Hegel 173
    fenomenologia c.: Fichte 42sq., 75; Hegel **172-177**, 193; *vezi și* 44n3
    c. religioasă *vezi și s.v.*
    c. sceptică: Hegel 175sq.
    c. socială: Hegel 173, 175
    c. stoică: Hegel 175sq.
    c. transcendentală: 350
    unitate a c.: Fichte 39, 44; Kant 40sq., 75; *vezi și* 348sq., 362sq., 366
    c. universală: Kierkegaard 327
conștiință de sine: Fichte 40sq., 44sq., 51sq., 62sq., 65sq., 76, 81, 87; Hegel 173, 174sqq., 182sq., 187, 193sq., 217, 233sq., 296; Schelling 101, **110sqq.**, 115sq., 119; Schleiermacher 144sqq.; *vezi și* 24sq., 243, 250, 327

---

[1] Am preferat să traducem atât „conscience", cât și „consciousness" prin „conștiință", care în limba roamână are atât înțelesul moral al lui „conscience", cât și cel mental al lui „consciousness". Aici, prin indicele 1 am marcat primul dintre sensuri, iar prin indicele 2 cel de-al doilea. (n. tr.)

c. de s. universală: 176, 194
conștiință morală, experiență morală: Fichte 38, 41sq., 44sq., 49, 53, 58, 63; Hegel 177, 197sq.; *vezi și* 7sq., 244sq., 349, 364
constituție politică: Fichte 69sq.; Hegel 201sq., 204sq., 210; Schelling 112sq.
contemplație: Hegel 162
contemplație estetică: *vezi s.v.*
contingență: Hegel **190sqq.**, 198, 203sq., 229
contract: Hegel 195sq.
contract social *vezi s.v.*
contradicție: Fichte 168; Hegel 167, **168sq.**, 175sq., 184, 241, 295, 302sq.; marxism 295, 302, 306, 310sq., 316; *vezi și* 241sq., 274sq., 331 *și infra*
contradicție, principiul *vezi* non-contradicție
contradicții, armonizarea: Fichte 45sq., 54sq.; Hegel 160, 168sq., 176sq., 184; Herbart 242sq.
contrarii: Hegel 169sq.
Copenhaga 323sq., 378
copernicană, revoluție 5
Coreth, E. 420n*
corporații: Hegel 202n, 204
corporatism: Hegel 204
corespondență, teoria cunoașterii 102
contract social: Baader 140sq.; Fichte 68sq.
corp, corpuri: Nietzsche 393; Schelling 105, 107; *vezi și* 268
corp uman: Schopenhauer 257, 261, 269; *vezi și* 65, 141, 387
și suflet: Hegel 160, 193, 222sq.; *vezi și* 327
creație: Fichte 10, 77, 88; Hegel 10, 187, 224, 229; Schelling 10, 123sq., 127, 130sq., 137sq.; *vezi și* 248sqq., 286, 339sq., 353, 403
scopul c. 130, 250, 363
creator, nimicul: Stirner 290
creative, puteri umane: Nietzsche 377, 381, 382, 387; *vezi și* 15sq., 268sq.
creatură, recunoașterea statutului de: Kierkegaard 323, 326sq.
credință: Fichte 32, 49, 52sq., 77sq., **79sq.**, 82, 84n2, 84sq.; Hegel 14, 157, 178, 225sq., 229sqq.; Kant 33, 62n1, 132, 256; Kierkegaard 322, 328-331, 333sqq., 412; Nietzsche 387sqq., 403; Schelling 131sqq., 136; Schleiermacher 146sq., 149, 150sq.; *vezi și* 18, 141, 293, 345, 372
c. în Dumnezeu: Fichte 74, 77sq., 84sq.; Schelling **131sq.**, 134, ; *vezi și* 256, 331, 387sqq., 412 – act de c.: Kierkegaard 321, **329sqq.**, 334sq., 412 – c. morală: Kant 132, 240, 412; ordine morală, c. în: Fichte 76-81 – c. practică *vezi* c. morală *supra* – rațiune și c.: 13sq., 226, 331, 335, 372
creier: Avenarius 344; Vogt 339
creștinism: Feuerbach 282, 285; Fichte 73sq., 82, 85, 88sq.; Hegel 13sq., 156sqq., 178sq., 187, 211sq., 213n1, 214sq., 219sq., 223sqq., 228, 230sq., 234sq.; Kierkegaard 324sq., 326sq., 330, 335; Nietzsche 375, 377, 383, **386-390**, 398, 401, **402sq.**; Schelling 117, 122, 134-137; *vezi și* 150sq., 280, 290sq., 317
în istorie: 137, 211, 214sq. – hegelianism și c. *vezi s.v.* – idealism și c. 13sq., 234sq. – c. și moralitate *vezi s.v.* – filosofie și c.: Feuerbach 285; Hegel 179sq., 214sq., 225, 228, 230sq., 234; Kierkegaard 324, 330
crimă și criminal: Hegel 196, 203
critică, filosofia c. a lui Kant: Fichte 4-8, 9, 15sq., 31sq., 38-40, 43, 50, 53sqq., 58, 62, 75sq.; Hegel 6sq., 11, 159, 181sq.; Schelling 97, 118, 132; *vezi și* 239sqq., 247
idealismul german și filosofia critică a lui Kant: 11, 21, 23-26
vezi și Kant

criticism: Schelling 91, 96-99
Croce, Benedetto (1866-1952): 230sq., 236, 269
cruzime: Nietzsche 396; Schopenhauer 263, 275
culoare 252
cult, venerare: Hegel 227, 229sq.
cultură, ştiinţele c. *vezi* *Geisteswissenschaften*
cultură, culturi: Fichte 72; Hegel 29sq., 193, 206, 210; Nietzsche 375sq., 382sq., 383n4, 297sq.; *vezi şi* 17, 306, 348, 355sq., 366
c. germană: 72, 375, 382sq.
istorie şi c.: 351, 355sq., 382
cunoaştere: Engels 306; Fichte 20, 32, 65, 75, 81sq, 89; Fries 239; N. Hartmann 418; Hegel 174, 306; Herbart 245; Nietzsche 382sq., **392sqq.**, 395; Schelling 110sq.; Schopenhauer 254, 259sq., 265; *vezi şi* 420n
c. absolută: Fichte 81sq.; Hegel 172sq., 178sq., 179, 182, 187, 217sq., 231sq.; *vezi şi* 235 – c. *a priori*: Cohen 347sq. – fiinţă şi c. *vezi* fiinţă şi gândire – imanenţa c.: Schelling 110, 116 – viaţă şi c.: Nietzsche 382, 392sqq. – problemele c.: Cassirer 353 *vezi şi* epistemologie – c. pură 235(=absolută), 348(=*a priori*) – scopul c.: Nietzsche 392sq. – c. raţională: 258sq., 367 – c. ştiinţifică: Dilthey 355-358; Schleiermacher 144sq.; *vezi şi* 359, 409 – c. speculativă *vezi* c. teoretică *infra* – c. teoretică: Fichte 39sq.; Hegel 160; Kant 347, 352sq., 359; Kierkegaard 332; Schleiermacher 144sq.; *vezi şi* 368
curiozitate: Fichte 65
curtea supremă: Fichte 70
Cuvântul divin: Fichte 85; Hegel 178; Schelling 122
Czolbe, Heinrich (1819-1873) 339sq.

Danzig 251
Darwin, Charles (1809-1882), darwinism: Nietzsche 384, 395sq.; *vezi şi* 305, 341
Dasein: Fichte 83, 85, 90; N. Hartmann 419; Heidegger 420
vezi şi existenţă
datorie: Fichte 6sq., 26sq., 54, 58, **63-65**, 67sq., 77-81; Hegel 157, 199sq., 203; Kant 157, 273; *vezi şi* 146
Daub, Karl (1765-1836) 234
decadenţă: Nietzsche 388, 390, 396sq., 400
deducţie: Fichte 46, 48sq., 114; *vezi şi* d. transcendentală *infra*, *şi* d. conştiinţei; Hegel 46, 161, 170, 190, 192, 194, 249, 289; Kant 12, 420; Schelling 22, 111sq., 122sq., 130sq., 134, 321; *vezi şi* 249sq., 276, 348, 421
d. conştiinţei *vezi* conştiinţă, d. a *supra*
d. naturii: Hegel 161sq., 188sq.; Schelling 105-109
d. transcendentală: Fichte 54sq., 75, 420; *vezi şi* 111sq., 420sq.
definiţie: Bolzano 247
deificare: Feuerbach 283
deism: Fichte 73
demiurg 300
democraţie: Cohen 348; Feuerbach 287; Fichte 69; Hegel 204sq.; Marx 295; Nietzsche 383, 387, 389, 397, 400sq.
Democrit (460-370 î.Chr.) 242, 261, 339
demitologizare: Fichte 85; Hegel 214, 231; *vezi şi* 13
demonstraţie, intuiţie şi 19sq.
dependenţă, sentiment de: Feuerbach 283sq.; Schleiermacher **145sq.**, 149, 150sq., 283
Descartes, René (1596-1650) 7, 140, 416sqq.

descripții, teoria 415
despotism: Fichte 69; Hegel 211
detașare: Schopenhauer 277
determinare: Fichte – categorie a d. 48 – d. libertății 62sq.
determinare a sinelui: Fichte 59sq., 62; Schelling 111sq.
determinism: Fichte 31, 36sq., 73; marxism 306, 317; Schopenhauer 272sq., 274
deținerea pământului 312
Deutsche Jahrbücher 288
Deutsche-französische Jahrbücher 288, 295, 297
Deussen, Paul (1845-1919) 277sq., 375
devenire: Hegel 169, 190; Nietzsche 392sqq., 399sq., 402; *vezi și* 262, 349sq., 419
absolut și d. *vezi* absolut ca proces
vezi și schimbare
Dewey, John (1859-1952) 394
De Wulf, Maurice (1867-1947) 372
dezintegrare de sine: Kierkegaard 327
dezinteresare: Kierkegaard 322sq.; Schopenhauer 267-271, 273
dezvoltare în filosofie: Schelling 137sq.
dialectic, evoluție: Kierkegaard **327-329**; marxism 296sq., 298, **302sq.**, 306n2, 307, 316, 317sq.
e. d. în istorie: Hegel 208, 212, 214sq., 219sq., 230; după Hegel 288sq., 303, 304sqq., 314, 316-318
e. d. în natură: 303, 304sqq., 316sq.
dialectic, materialism: Feuerbach 281, 288; marxism 288, 300, **302-307**, 317
dialectic, metodă: Fichte 45sq.; Hegel 159, **167-172**, 175, 178sq., 183, 185, 193sqq., 200sqq., 204, 212, 214sq., 218, 219sq., 224n2, 232; marxism 316sqq.; *vezi și* 45n1, 109, 234sq., 332
dialectică hegeliană: 20sq., 168sq., 183sq., 186, 192sq., 219sq., 226, 230sq., 232sq.; după Hegel 249, 294sq., 300, 302sq., 321, 370, 372
vezi și metodă dialectică ; triade
diavol: Fichte 64
dictatura proletariatului 314
Diferența dintre sistemele filosofice ale lui Fichte și Schelling (Hegel) 154, 159
diferența și Absolutul: Hegel 162, ; *vezi și* identitate în diferență; Schelling 119, 127, 162
diferență, identitate în *vezi* identitate în d.
diferențiere sexuală: Feuerbach 286sq.
Dilthey, Wilhelm (1833-1911) 158, **354-358**, 422
Hegel și 356n1
Dionysos, mentalitate dionisiacă: Nietzsche 381sq., 400sq., 402n2
disperare: Kierkegaard 327sq.
diviziunea și nevoia filosofiei: Hegel 159
diviziunea muncii: Fichte 70sq.
dogme religioase: Hegel 156sq., 228, 230sq.; Schleiermacher 150; *vezi și* 234, 372
dogmatism filosofic: Fichte 37sq.; Schelling 91, **96-98**; *vezi și* 347
Doktorklub 294
Don Juan: Kierkegaard 328, 333
dorință: Fichte 48, 53sq., 59; Hegel 174sq.; Schopenhauer 260, 263, 267-269, 272; *vezi și* 126, 243, 244n
sclavul dorinței *vezi* voință, sclavie a
drama 270
dreptate: Herbart 244; Schopenhauer 271
administrarea d. 201 – d. personală. 273
dreptate, conceptul: Fichte 57sq., 67; Hegel 58, 155*, 195, 200, 213; *vezi și* 370
drept, regula: Fichte 67
dreptul celui mai tare 213
drepturi morale: Fichte 49, 57sq., **66sqq.**, 70sq., 114; Hegel 58; Schelling 112sq.; *vezi și* 239
Dresda 252
Driesch, Hans (1867-1941) **367sq.**, 407

dualism: Hegel 161, 191; eliminarea d. 342, 344, 346
Dühring, Eugen (1833-1921) 299sq.
Dumnezeu:
Absolutul ca D. 154, 178, 182sq., 225 – D. ca Ființă 225, 418 – *vezi și* credință în D. – nașterea lui D. 135 – D. creator: Feuerbach 284, 286; Schelling 131sq., 135; *de asemenea* 248 *și vezi* creație – moartea lui D.: Nietzsche 387sq. – esență și existență 130sq. – rău și D. *vezi s.v.* – posibilitatea dovedirii existenței lui D.: Hegel 225sq.; Herbart 245; Lotze 364sq.; Schelling 132sq.; *vezi și* 350sqq. – existența de nedovedit a lui D.: Kierkegaard 329sq.; Schopenhauer 256; *vezi și* 151 – libertatea lui D.: Schelling 22, 26sq., 125, 129, 135sq.; Weisse 249 – D. ca Idee: Schelling 131 – D. imanent: Hegel 229; Haeckel 343 – D. infinit: Feuerbach 284sq.; Hegel 226sq., 228; Schelling 135; Schleiermacher 148 – viață: Eucken 369; Schelling 125, 127, 133, 135; Schleiermacher 148; *vezi și* 35 – dragoste: Feuerbach 284; Hegel 157, 159; Schelling 127 – omul și D. *vezi s.v.* – etape în: Schelling 127, 133 – D. ca ordine morală: Fichte 33, **76sq.** – D. și natura *vezi s.v.* – D. persoană: Eucken 369; Fichte 76, 78sqq., 82, 88sq.; Hegel 177, 186sq., 227sq.; hegelianism 235sq.; Kierkegaard 328sq., 333; Lotze 364; Schelling 11, 22, 25, 26sq., 29, 114n, 126sq., 131-136, 137sq., 142sq.; Schleiermacher 148sq.; Weisse 249; *vezi și* 13 – Providență (har) *vezi s.v.* – simplu 147– D. ca totalitate: Oken 139; Schleiemacher 145sqq., 148, 151 – două principii în D.: Baader 140; Schelling 126sq., 135sq. – transcendent: Fichte 79; Hegel 157sq., 176, 178sq., 225, 228; Kierkegaard 328sq.; *vezi și* 13, 400 – incognoscibil 76sq., 82, 351 – voință: Feuerbach 283sq.; Schelling 126sq., 130 – lume și D. *vezi s.v.* – *vezi și* 249sq., 368
durere: Nietzsche 396; *vezi și* 263, 279

E 187n2
Eckhart, (1260-1327) și Baader 140
ecleziastică, autoritate 137, 230
economic: clase *vezi* clase – crize 313 – determinism 307 – om e.: Marx **303sqq.**, 406 *vezi și* concepție materialistă asupra istoriei – organizații e.: Hegel 201 – structura e. a societății: marxism **307-310, 313sq.**, 317sq.
economie închisă: Fichte 70sq.
educație: Fichte 70, 71n2; Herbart 240, 245sq.; Schleiermacher 149
„Eforat": Fichte 70
ego: Fichte 38- 68 *passim*, 75sq., 80sq. *și infra*; Hume 41; Schelling 91sq., 96sq., 110sqq., 115sqq. *și infra*; *vezi și* 141, 247, 345n, 393, 422
e. absolut: Fichte 6sq., 9, 20sq., 24sq, 26, 38-43, 44sqq., 48sqq., 52-55, 62, 66sq., 69, 75sq., 81, 86sq., 99sq.; Schelling 95sq., 99
e. creativ: Fichte 42; vezi și 15sq.
e. empiric: Fichte 63sq.; Schelling 96sq.
e. finit: Fichte 44sq., 48sq., 49sq., 52sqq., 66sqq., 76, 78-81, 86, 88sqq, 96sq.; Hegel 176sq., 178, 217; Schelling 95sq., 99, 124, 128sq.; *vezi și* 16, 24, 150sq., 289sq.
vezi și e. uman

e. uman: 108sq., 193 *şi vezi* e. finit *supra*; persoană ; spirit finit
e. ideal: Hegel 176sq.
e. individual: Fichte 42sq., 50, 96; Stirner 289sq.
vezi şi e. finit *supra*
e. pur: Fichte 20sq., **38-44**, 51sq., 54, 55, 63sq., 75, 77 ; Herbart 243; Husserl 417
e. ca spirit: Fichte 60; Husserl 417; Kierkegaard 328, 333; Schelling 102; *vezi şi* 345n
e. transcendental: Fichte 6, 15sq., 38-43, 54, 75sq.; Kant 6, 41sq., 54, 75; Husserl 417
egoism: Hegel 197; Marx 317; Schelling 124, 126; Schopenhauer 263, 271, 273; Stirner 289sqq.; *vezi şi* 149, 286, 296, 342, 369sq.
din Dumnezeu 126
Egiptul antic: Hegel 222sq., 224n2, 227
elanul vital şi Schelling, Bergson 108sq.
electricitate 107, 109
Eleusis, poemul lui Hegel 157
emergentă, evoluţie 106, 108, 302
emoţie: artă şi 269sq., 327; e. religioasă 239sq.
emoţională, semnificaţie 409, 410n1
Empfindung: Fichte 50
empirism 133sq., 246, 415sq.
empiriocriticism 344sqq.
energeticism 344
energie: materialişti 340, 342, 343; *vezi şi* 262, 305, 399
Enciclopedia ştiinţelor filosofice (Hegel) 154, 187n2, 192
Engels, Friedrich (1820-1895) 94, 236, 288, 291sq., **297-303**, **304-307**, 309-312, 316-319, 435-438*
entelehie 367sq., 407
Entzweiung: Hegel 159
Epictet (c. 50-138) 176
epistemologie: Cassirer 353; Fichte 32; Fries 239; Hegel 174; *vezi şi* 259, 319, 347, 368n1, 418
epoche: Husserl **416sqq.**; *vezi şi* 419
Erdmann, Johann Eduard (1805-1892) 235
Erlangen 34, 83, 93, 154, 281
Erleben, Erlebnis: Dilthey 355sq., 358
eros: Schopenhauer 273
erotica 350n2
eroare 393
erou, eroism: Kierkegaard 328sq.
Eschil: 375, 382n
esse 82, 131n5
esse este percipi: Schopenhauer 256
esenţă: 141, 307, 321, 415sq., 418sq.
e. eternă 165 – cunoaştere a 259, 344sq.
esenţă şi existenţă: E. von Hartmann 279; Hegel 184sq.; Schelling 127, 129sqq.
esenţialistă, filosofie 131n5
estetic:
conştiinţă: Hegel 219, 221, 224sq.; Husserl 415; Kierkegaard 327sqq., 332sq.; Schleiermacher 146
contemplaţie: E. von Hartmann 279sq.; Schelling 114sq.; Schopenhauer 254, 260, **267sqq.**, 271, 276
filosofie *vezi* artă, filosofie a
intuiţie: Hegel 220sq.; Schelling 8, 19, 21, 29, 95, 114sqq., 118; Schopenhauer 268sq.
judecată: 118, 245, 350
transmutaţia realităţii: Nietzsche 381sq., 396
valori: Nietzsche 387, 402; *de asemenea* 407
estetică: Hegel 155 *şi vezi* conştiinţa estetică (*supra*); Kant 118, 349; Schopenhauer **270sq.**, 276; *de asemenea* 234, 239, 244, 247, 288, 343, 349sq., 350n.2, 360, 361, 417, 419n.1
vezi şi artă; artă, filosofie a

eterna reîntoarcere: Engels 316; Nietzsche 377sqq., **398sqq.**, 403
etică – judecată: Herbart 244sq. – sfera sau nivelul e.: Kierkegaard 328, 332sq. – substanță e.: Hegel 200sq., 202sq., 218
etică: Fichte 26sqq., 31, 32sq., 41, 49, 53, **57-60**, 64sq., 71, 86, 114, 142 – Hegel 28sq., 58, 156, 178, **197-201**, 213 – Kant 58, 61sq., 197, 199, 245 – Nietzsche **384-387** – Schleiermacher 143, 144sqq., 151 – Schopenhauer 253sq., 259, 273 – *vezi și* 15, 114, 234sq., 239*, 244sq., 246sq., 283, 315, **328**, 342sq., 348sq., 349sq., 350n2, 361, 367, 371*, 418
vezi și: sferă etică ; substanță etică
eu *vezi* ego
Eucken, Rudolf (1846-1926) **368sqq.**
Europa, teism și: Nietzsche 387, 389sq.
Evul Mediu: Marx 312sq., 315; *vezi și* 17
evoluție: materialiști 341sqq.; Nietzsche 384, 395sq.; Schelling 106, 108; *vezi și* 139, 192, 305
vezi și emergentă, e.
evoluția în istorie: 16sq., 357 *vezi și* evoluție dialectică
evrei *vezi* iudaism
existență: N. Hartmann 419, 421; Heidegger 420; Husserl 416sq.; Kierkegaard 321sq., **332sq.**, 336; Jaspers 411sq., 413n1; Schelling 93, 96sq., 126, 130sq., 133, 142, 321; Schopenhauer 271, 274sq., 276
e. estetică: Nietzsche 382sq., 396 – e. autentică: Kierkegaard 322, 332, 336 – Dumnezeu și e.: Fichte 83, 84sqq., 88sqq. – filosofia e. 413n1 – e. (umană) veritabilă 175
existențială, filosofia 131n5
existențialism: Kierkegaard 322, **336**; Sartre 129, 336; Schelling 129, 142; *vezi și* 291, 333, 380, 401, 418
experiență: Fichte 36-39, 78, 96; Schopenhauer 254, 258sq.; *vezi și* 241, 244, 247n, 344, 345n, 355sq., 358, 365, 415sq., 419
e. religioasă *vezi s.v.*
experiment: Schelling 103
explicație 392
exploatare: marxism 311, 313, 317
expresie, forță și: Hegel 184
expresie, spirit și: Dilthey 356, 358
Expunerea teoriei științei (Fichte) 81
extern, lumea sensibilă *vezi și* lumea externă sensibilă și idealismul

F 35n2
Facerea, Cartea 91
facultăți mentale 243, 245sq.
falsitate 248
familia: Hegel **200sqq.**, 202, 218, 294; Marx 294sq., 302
Fechner, Gustav Theodor (1801-1887) **359sq.**
federație globală *vezi* comunitate universală
fenomene, aparențe: Hegel 174sq.; Herbart 242sq.; Schelling 102, 119, 123sq.; Schopenhauer 254sq., 257sq., 259-262; *vezi și* 83, 181, 345 și n, 356, 358, 415
vezi și ideal și real
fenomenal și noumenal *vezi* ideal și real
fenomenalism: Herbart 245; Mach, Avenarius 344sqq.
reducție fenomenalistă 346, 422
Fenomenologia Spiritului (Hegel) 93, 155, 162, **172-180**, 193, 217, 327
fenomenologie **413-418**, 419 *și* Hegel 172sq.; Heidegger 420; Husserl 415-417; Nietzsche 403
f. conștiinței *vezi s.v.*
fericire: Hegel 156, 178; Schopenhauer 263, 265; *vezi și* 84, 279sq., 295, 350n2, 360sq.

feudalism: marxism 309, 312sq., 315
Feuerbach, Ludwig (1804-1872) **281-288**, 298, 300sq., 314, 340, 434*
Engels și 300sq., 434*; Hegel 281sq.; Marx 287sq., 295sq., 302; Stirner 289sq.
Fichte, Immanuel Hermann (1796-1879) **250**
Fichte: Johann Gottlieb (1762-1814) 5sqq., 11-14, 15-19, 20sqq., 24, 26-30, **31-90**, (*vezi* Cuprins), 92, 96sq., 142, 143, 169, 204, 246, 250, 364, 371, 405-409, 422, 426sq.*
Hegel despre 46, 154, 160sq., 232; Schelling 91, 98sqq., 110sq., 114, 131sq., 139; Schleiermacher 146sq.; Schopenhauer 251sqq., 275sq.
ficțiuni: Nietzsche 393sqq.; Vaihinger 352
fierul ca forță de producție 312
figurativă, gândire: Croce 230sq.; Hegel 177, 187, 219, 225, 229sqq.
ființă: Fichte 75sq., 80-83, 85sqq., 89sq.; Hegel 169, 182-185, 217, 225sq., 249; Heidegger 417, **419sq.**; Jaspers 411sqq.; Nietzsche 392sq., 399sq., 402n2; Schelling 99, 131, 133, 135; *vezi și* 283, 418, 421
f. absolută: Fichte 76sq., 81sq., 86-90; *vezi și* 134
conceptul de f.: Hegel 182sq.; Heidegger 419
devenire și f.: 184, 349sq., 392, 399sq.
gândire și f.: Fichte 76, 80sqq., 86sq., 89sq.; *vezi și* 23, 133, 144sq., 349
neființa și f. *vezi s.v.*
finalitate – în general *vezi* scop – în natură *vezi infra*
finalitate în natură: Driesch **367sq.**; Hegel 164sq., 186, 188sqq., 233; Nietzsche 402sq., 403n1; Schelling 91, 102sq., 106, 109, 113, 130; *vezi și* 340, 361, 364, 367, 371
idealism și 9, 11, 17, 23, 25sq.
vezi și lume, scop al
filologie clasică 376
filosofia lui *ca și cum* a lui Vaihinger 352
filosofia britanică XXVIII, 236, 245
filosofia de școală 347, 418
filosofia secolului al XX-lea 402, 408sq., 420
filosofie: Fichte 21, 30, **35-38**, 46sq., 84sq., 96sq., 405-407, 407n; Hegel 115q., 21, 154, **163-172**, 186sq., 193 *și infra* ; Herbart **240sq.**, 242, 245; Kierkegaard 322sqq., 326, 329sq.; marxism 294, 295sq., 306sq., 310, 312, 317sq.; Nietzsche 382sqq., 403; Schelling 92, 96sq., 102sqq., 117sq., **130-133**, 134, 161, 421 *și infra* ; Schopenhauer 260, 271, 275; *vezi și* 8, 105q., 140, 349sq., 352sq., 405-411, 421sqq.
f. absolută: Hegel 230sq., 233sq., 285
f. estetică *vezi* artă, f.
artă, f. *vezi s.v.*
creștinism și f. *vezi s.v.*
f. deductivă: Fichte 36, 46; Hegel **170sq.**; *vezi și* 105q.
vezi și propoziții fundamentale ale f.
istoria f.: Hegel 155, 163, 172, **231-234**, 370; *vezi și* 11, 131, 282, 348, 422
intuiție și f.: 19, 260
natură, f. *vezi* f. naturii
f. negativă și pozitivă: Schelling 93sq., **130-133**, 134, 136, 142, 187, 248, 321
filosofia f.: Hegel 219
poezia și f.: *vezi s.v.*
f. politică *vezi s.v.*
pozitivă și negativă, f. *vezi* f. negativă și pozitivă *supra*
religia și f.: Feuerbach 282, 285; Fichte 84sq.; Göschel 235; Hegel 12, 158sq., 219sq., **224-231**; Schelling 94, 95sq., 132; *vezi și* 18sq., 140sq., 252, 348, 348n1, 371sq.

religie, f. *vezi s.v.*
ştiinţa şi f.: Cassirer 353; tomism 372sq.; Wundt 365sqq.; *vezi şi* 3, 7, 239, 245, 367sq., 407sqq., 411, 421
vezi şi metafizica şi ştiinţa
f. speculativă / teoretică: Eucken 368; Hegel 159, 161, 167sq., 219, 229sqq.; Kierkegaard 322, 329sq.; neopozitivişti 409sq.
f. spiritului *vezi s.v.*
teologia şi f.: Hegel 151sq., 159; idealiştii 11-14; *vezi şi* 371sq.
Filosofia dreptului, Principiile (Hegel) 155, 205, 295*
finit, fiinţe / lucruri: Fichte 62, 79sq., 84, 88sq.; Hegel 207sq., 218, 226; Schelling 119, 122-127; Schleiermacher 148, 150; *vezi şi* 141, 261, 412
vezi şi ego finit
persoană f. *vezi* persoană
vezi şi infinit şi finit
Fischer, Kuno (1824-1907) 235
fizică: Cassirer 353; *vezi şi* 239sq., 247, 340sq., 358, 361, 372, *şi* f. empirică, experimentală: Hegel 192; Schelling 105, 109sq., 137 – f. superioară, speculativă: Hegel 192; Schelling 91sq., 95, 100, 104sq., 108, 109, 137 – legile f. *vezi* natură, legi – f. matematică 348, 353, 358
fiziologia 355, 355n1, 361, 365sq.
forţă: Fichte 52sq.; Hegel 184sq.; materialişti 340sqq.; Schopenhauer 262, 268; *vezi şi* 392, 395
f. naturii: Schelling 105-108, 109
formă *a priori*
f. a p. kantiană 54, 103, 243, 418 vezi şi categorii kantiene
f. a p. ale sensibilităţii: Fichte 50sq.; Schopenhauer 255, 257, 264
formă organică 339
Fragment de sistem (Hegel) 158
Franceză, Revoluţia: Fichte 27, 31sq., 69, 71sq.; Hegel 27, 153, 211, 289
Franţa 278sq., 299, 372sq.
Frankfurt pe Main 153, 157sq., 252, 277
Frauenstädt, Julius (1813-1879) 277
Frege, Gottlob (1848-1925) 415
Freiburg im Breisgau 349n3, 415
frenologie 179
Freud, Sigmund (1856-1939) 402n1
frică (teamă): Kierkegaard 333n5, 334; *vezi şi* 269
Fries, Jakob Friedrich (1773-1843) **239sqq.**, 245
Frohschammer, Jakob (1821-1893) 372
frumos: Hegel 156, 178, 219sq., **220sq.**, 228; Schelling 95, 116sq.; Schopenhauer 267, 269sq.; *vezi şi* 244, 343, 350sq., 350n, 360n, 416
funcţie: Cassirer 353
fundamental, propoziţii f. ale filosofiei *vezi* propoziţii fundamentale ale filosofiei
Fundamentele dreptului natural (Fichte) 32, 57, 71, 78
Fundamentele întregii teorii a ştiinţei, Wissenschaftslehre (Fichte) 32, frecvent între 32-49, 71-92; *vezi şi* 96, 111, 405
furt, pedepse pentru 315

Gans, Eduard (1798-1839) 235
gând, gândire: Fichte 36, 80; Hegel 158sq., 296; marxism 296, 301sq.
g. absolută *vezi* raţiune absolută – g. şi acţiune: marxism 296sq., 302, 311; *vezi şi* 289sq., 327 – g. conceptuală *vezi s.v.* – g. liberă *vezi s.v.* – g. productivă *vezi* raţiune, revelarea de sine a – g. pură *vezi* raţiune absolută – g. ca secreţie 339 – g. universală: Kierkegaard 322
gândire conceptuală *vezi* conceptuală, gândire
gândire orientală 194, 211, 277
Gefühl: Fichte 52, 63

Gegenstandstheorie, Meinong 414sq.
Geist des Christentums und sein Schicksal (Hegel) 157
Geistesleben: Eucken **369sq.**
Geisteswissenschaften: Cohen 348; Dilthey **354-358**
geniu: Nietzsche 376sq., 381, 382; Schelling 115, 117sq.; Schleiermacher 150; Schopenhauer 268sq., 278, 280
Gentile, Giovanni (1875-1944) 236
geometrie 247
Germană, Ideologia (Marx și Engels) 298
germană, filosofia: Hegel 155, 206; marxism 294, 297, 300*; Schopenhauer 253, 277sq.; tomismul și 371sqq.; *vezi și* 4, 14sq., 245, 323, 339, 347, 359, 361, 371sq., 407-409, **412**, 419, 421 *și vezi* idealismul german
Germania, poporul german: Fichte 27, 35, 71sq.; Hegel 156, 204, 211sq.; Nietzsche 376, 382sq., 401; *vezi și* 140n, 141, 150, 288, 297, 298sq.
Geyser, Joseph (1869-1948) 373
Giessen 339
Gilson, Etienne (1884-1978) 131n5, 372
gnosticism: Schelling 138, 149
Göschel, Karl Friedrich (1784-1861) 235
Göteborg 353
Goethe, Johann Wolfgang (1749-1831) 19, 32, 92, 109, 252, 398,
Gorgias (Platon) 213
Görres, Johann Joseph von (1776-1848) 140
gotic, arhitectură 224
Göttingen 240, 251, 252, 361, 368, 415
guvernare: Fichte 71; Hegel 201, 204sq.
Grabmann, Martin (1875-1949) 372
gravitație: Schelling 105; Schopenhauer 261, 268, 270
Graz 414
Grecia antică: Hegel 17, 178, 194, 211, 223, 224; Marx 312, 315; Nietzsche 381sq.; *vezi și* 355
grec, filosofia și gândirea: Hegel 153, 156sqq., 199, 206sqq., 219sq.; Nitzesche 375sqq.; Schelling 108, 117, 122; *vezi și* 370sq.
greșeală *vezi* rău moral
Grundlage des gesammten Wissenschaftslehre (Fichte) *vezi Fundamentele întregii teorii a științei*
Grundlinien der Philosophie des Rechts (Hegel) 155
GS 354n1
Günther, Anton (1783-1863) 372
Gutberlet, Konstantin (1837-1928) 372

Haeckel, Ernst (1834-1919) **341sqq.**, 367, 409
Haga 299
Halle 143sq.
Hallische Jahrbücher 288
Hamburg 299, 353
Hartmann, Eduard von (1842-1906) **278sqq.**
Hartmann, Nicolai (1882-1950) **418sq.**, 421
har divin: Hegel 179, 228
Harvard 351
Haydn, Joseph (1732-1809) 270n3
hedonism 396
Hegel, Georg W. Friedrich (1770-1873): **153-236** (*vezi* Cuprins) 4, 6, 9-15, 17-22, 25, 26-29, 109, 141, 143, 235sq., 241sq., 249sqq., 277, 281, 285, 301n2, 339, 356n1, 364, 370sq., 429*-432*
Feuerbach 282sq., 285sq.; Fichte și 169sq., 191, 204; Hölderlin 153, 155; Kant și morala 197; Kierkegaard despre 321sq., 324, 327; Marx și 289, 291, 294sqq., 300sqq., 307, 311; Nietzsche și 383; și Rousseau 153, 204; Schelling și 104n3, 132, 138, 153, 160sqq., 166, 181, 188, 191,

219, 321; Schopenhauer şi 251sqq., 255n2, 265, 275, 279.
dialectică *vezi s.v.*
hegelianism: Feuerbach şi 282sq., 285sqq.; Kierkegaard 321-324, 330; Schelling 94, 130; *vezi şi* 169sqq., 173, 189, 217, 233sq., 236, 250, 279, 289sq.
filosofia absolută: Hegel 230sq., 234, 285 – ambiguitate în 189 – creştinismul şi 13sq., **230sq.**, **234**, 235sq., 281, 330 – hegelianism de stânga 235sq., 281, 288, 289sq., 293sq., 297 – hegelianism de dreapta 235 – Tinerii Hegelieni 281, 294
Heidegger, Martin (1889-1976) 291n, 415, 417, **419sq.**, 422
Heidelberg 154sq., 187n2, 234, 251, 281, 349n3, 350, 365, 368
Henning, Leopold von (1791-1866) 234
Heraclit (c. 535-465 î.Chr.) 232
Herbart, Johann Friedrich (1776-1841) **240-245**, 251sq., 264, 364, 370
Herder, Johann Gottfried (1774-1803) 17
Hermes, Georg (1775-1831) 371
hidraulică 270
hindus, hinduism: Hegel 222sq., 224n2, 227; Schopenhauer 273
HK 256n
Hölderlin, Friedrich (1770-1843) 16sq., 91, 139, 153 şi n, 155, 157
Homer 270n1, 376
horticultură 270
HS 231n
Hume, David (1711-1776) şi autocunoaşterea 41sq.
Husserl, Edmund (1859-1938) 249, 414, **415-417**

iacobin, teroarea 178
Ideea: Fichte 83, 86(numită concept); E. von Hartmann 279; Hegel 165, 185sq., 220sq., 233, 279, 294sq., 300, 303, 383, *vezi şi* natură şi I. *infra*; marxism 300-303, 317; *vezi şi* 175q., 124
Absolutul ca I. *vezi s.v.* – înţeles la Hegel 165 – natură şi I. 189sq., 191, 153, 286 – I. inconştientă 279sq.
idee: i. absolută: Hegel 132, 182sq., 186; Schelling 130, 132; *vezi şi* 249, 302, 403
i. divină vezi idei divine
i. eternă: Hegel 163, 165sq.; Schelling 121sqq.
i. umană vezi concept
i. regulativă kantiană 103
i. logică: Hegel (numită şi concept, Logos, noţiune) 165sq., 182, 186-190, 193, 217, 225, 229, 232, 249, 300
i. platonică: Schopnehauer 267-269
i. pluralitatea i.: Schelling vezi idei divine
o singură i.: 121
Idealul: Hegel 221
ideal sau scop: Schelling 112, 113; *vezi şi* 283, 402
ideal (categorie istorică): Dilthey 357
ideal şi real (fenomenal şi noumenal): Feuerbach 283; Hegel 155, 159, 163, 167, 170, 181sq., 189, 191; Kant 118, 181sq., 258, 412; Nietzsche 391, 393; Schelling 101-105, 109, 110sq., 113-122, 124, 129, 162sq.; Schleiermacher 144sq.; Schopenhauer 256sqq., 259sq., 264, 271sqq., 275; *vezi şi* 141, 239, 250, 349, 412, 414sq.
identitatea i. şi r.: Schelling **118sqq.**, 162
idealism: Partea I (*vezi* Cuprins). Feuerbach 282, 288; Fichte 37sqq., 49, 80, 83, 96, 146; Husserl 417; Lotze 364sq.; marxism 296-298, 302, 317; *vezi şi* 10, 120, 250sq., 277, 344sq., 369sqq.
i. absolut: Feuerbach 282, 286; Hegel 87sq., 230, 232sq., 370; Kant şi

11, 21, 23-26; Kierkegaard 322sq.; *vezi şi* 4, 11, 19sq., 24sq., 249sq., 276sq., 339
creştinism şi i.: 235
i. etic: Fichte 33, 49, 88, 89sq.
i. german: *vezi* Cuprins; Nietzsche 402n2; Schelling 109sq., 138; Schopenhauer 264, 276; *vezi şi* 3sqq., 6sq., 9sqq., 232sq., 276, 421sq., 425*
antropomorfism în i.g.: **24sqq.**, 83; i.g. şi filosofia omului: **26-30**; i.g. şi religia: 11-14, 19, 143; i.g. şi romantismul: **14-21**; i.g. şi subiectivismul: 109
i. „magic": 16
i. metafizic: după Kant 4sq., 6-11, 13, 15, 20sq., 24, 26, 182; Fichte 39sq., 41sq., 44n3, 54, 55; Schelling 22, 133, 139, 142; Schopenhauer **275sq.**; *vezi şi* 248, 281, 291, 300, 339, 344sq., 403
i. pur = i. metafizic (q.v.)
i. subiectiv: după Kant 9sq.; Fichte 80, 86sq.; Schelling 100
i. teleologic: Lotze 365
i. transcendental: Fichte 15sq., 21, 71, 75sqq., 99; Hegel 161, 162sq.; Schelling 92, 99, **110-114**, 116, 118, 120, 139, 142, 161, 162; Schopenhauer 275sq.
idei: asocierea i. – Herbart 243sq.; i. divine – Schelling 116sq., 119, 121sq.; I. platonice *vezi s.v.*
identitate:
i. absolută sau pură: Schelling 116, 118sq., 127, 181
Absolutul ca i.: Hegel 162sq., 164sq., 166sq., 171sq., 181; Schelling 103, 113, 116, **118sqq.**, 121, 129, 138n, 139sq., 161sq, 181; Schleiermacher 145, 147sqq., 151; *vezi şi* 140
i. în diferenţă: Hegel 164sq., 166sq., 169, 172, 175, 177sqq., 185, 191, 203, 206, 217sqq.; *vezi şi* Absolutul ca i. *supra*
principiul i.: Fichte 47sq.; Hegel 161; Schelling 125, 161
sistemul sau teoria i.: Schelling *vezi* Absolutul ca i. *supra*
ideografic, ştiinţă 351
Iluminism 15, 17, 156, 179, 377
imagine: Fichte 50, 80, 82, 83sq.; Schelling 117, 122sq.
imaginaţie: Fichte 15, 50-52, 55, 96; Hegel 194, 225, 229, 231; Kant 50; Schelling 117; Schopenhauer 270; *vezi şi* 15sq., 247
imanenţa lui Dumnezeu sau a Absolutului: Hegel 177, 229; Schelling 125
imanenţa cunoaşterii: Schelling 110, 229
imparţialitate: Hegel 209
imperativ categoric: Fichte 41, 53, 58, 81; şi Kant 41, 112, 245, 273; *vezi şi* 342, 384
implicaţie: Schleiermacher 147; Schopenhauer 255
cauzalitate şi i. 10sq., 190
impuls: Fichte 52sqq., 58sqq., 74, 84; Hegel 157, 194, 199; Herbart 243, 244n; Schelling 112, 126; Schleiermacher 149; Schopenhauer 262sq., 265, 268, 276; Nietzsche 381, 387; *vezi şi* 247, 327sq.
inconştient: E. von Hartmann 279sq.
vezi şi voinţa inconştientă
independenţă: *vezi* libertate
indiană, filosofia: Schopenhauer 258; *vezi şi* 278
indiferenţă sau identitatea idealului şi realului: Schelling 116, 118sq.
vezi şi identitate
indiferent, libertate *vezi* libertate indiferentă
individ: persoană *vezi* persoană umană; lucru *vezi* particular
individualitate: a persoanelor *vezi* personalitate ; a lucrurilor *vezi* particularitate

individuație, principiu al: 381
indivizi în societate: Fichte 65sqq., 78sq.; Hegel 178, 200sq., 202-205; Nietzsche 384-387; Schleiermacher 144, 149sq.; *vezi și* 348sq., 355sq., 366
inductiv, filosofie 365
industrial, revoluție 313
industrie: Marx 313, 315
inferență: 255
infinit: Fichte 22, 42sq., 69, 84; Hegel 18sqq., 22sq., 158; Kierkegaard 327, 331; Scheleiermacher 145sq., 148sq., 150; *vezi și* 138n, 247*, 419
i. absolut: *vezi s.v.* – i. rău 327 – conștiința i. 23sq., 76 – Dumnezeu i. *vezi s.v.*
infinit și finit **115q.**, 18-20, 22sqq., 250, 412 *și*: Fichte 45sq., 80sq., 85sq., 88sqq.; Hegel 11, 154, 157-162, 166sq., 171sq., 189sq., 218sq., 225-228, 150; N. Hartmann 419, 421; Kierkegaard 327, 333; Schelling 11, 95, 97sqq., 104, 117, **118sq.**, 120, 122, 124sq., 421; Schleiermacher 148, 150
inimă și rațiune: Feuerbach 283; Hegel 226; Schleiermacher 149, 151
inocență, stare de: Kierkegaard 334
instinct: Nietzsche 381, 387sq., 392, 394, 396; Schopenhauer 261sq., 277
instrumentalism 394
intelect: Schopenhauer 259, 263, 273; *vezi și* 279
i. și voință: Kierkegaard 329; Schopenhauer 259, 263, 267
vezi *și* inteligență
inteligență: Fichte 37sq., 40, 55, 59, 61sq., 66; Hegel 160, 194; Schelling 108, 112, 116; *vezi și* 263, 398
i. inconștientă 108, 115
vezi și intelect; înțelegere
inteligență în sine: Fichte 37, 38
intenție și moralitate: Hegel **198sq.**; Nietzsche 384
intențional: Brentano 413sq.; Husserl 415
interacțiune: Lotze 363
interioritate, natură interioară: Dilthey 356; Hegel 176, 197sq., 199sq., 217, 218; Kierkegaard 330sq.
vezi și subiectivitate
Internațională, Prima 299sq.
internațional, lege 207
internaționalism: Marx 295, 313, 315
interpretare, cunoașterea ca 393sq.
intoleranță: Baader 141
introspecție: Wundt 366
intuitiv: Hegel 170; Schopenhauer 260; *vezi și* 406
intuiție: Fichte 50, 80sq., 87, 89; Hegel 160, 181, 194; Husserl 416; romantici 15, 18sq.; Schelling 20, 114sq., 121, 181; Schleiermacher 145sqq., 151sq.; Schopenhauer 256sqq., **260sq.**, 261, 265sq., 271; *vezi și* 349
vezi și intuitiv
i. a priori: Bolzano 247; Schopenhauer 255, 257 – forma i.: Fichte 50; Schopenhauer 254, 256sq. – i. intelectuală: Fichte 39sq., 43, 55, 75, 160; Hegel 160sq.; Kant 40sq.; Schelling 96, 98, 111, 160sq.; Schleiermacher 145 – i. productivă: Schelling 111, 115 – i. religioasă: Schleiermacher 146 – i. sensibilă: Fichte 51, 60 *și vezi* forma i. *supra* – i. transcendentală: Hegel 160
intuiție și argument 19sq.
Ioan, Evanghelia după Sf. Ioan: Fichte și 13, 85
ipoteză: Fechner 360sq.; *vezi și* 365sq., 395
iraționalism 276
Islam, mahomedanism: Hegel 211, 225; *vezi și* 315
istoriografie 208, 351, 353
istorie: Dilthey **354-358**; Hegel 29sq.,

155sq., 164sq., 169, 178sqq., 206, 236, 303, 356n1; marxism 30, 236, 288sq., 296, 297sq., 303, 304sq., 405sq. *şi vezi* concepţia materialistă a istoriei; Nietzsche 376, 382, 403; Ruge 288sqq.; Schelling 17, 113, 124, 130, 132; *vezi şi* 265, 351, 370sq., 422 *şi infra*
libertate şi necesitate în istorie: marxism 316-318; *vezi şi* 113sq., 211sq., 214, 288sq., 314 – concepţia materialistă a *vezi s.v.* – filosofia i.: Hegel 17, 29, 155sq., 194, **208-215**; *vezi şi* 34, 95 – scop în i.: Hegel 175, 212-215, 218, 233, 289; Marx 316sq.; Schelling 113, 130; *vezi şi* 17, 34, 141, 356sq., 403 – istoria religiei *vezi s.v.* – tipuri de: Hegel 208 – i. lumii: Dilthey 357; Hegel **208-215**, 233
Isus Christos *vezi* Christos
Italia 340, 371, 377
iubire: Feuerbach 283sqq.; Fichte 84; Hegel 12, 157, 159, 201; Schopenhauer 273
iubire de Dumnezeu: Fichte 84sq.; Spinoza 147; Schleiermacher 147
iubire de oameni: Feuerbach 285sqq.; Schopenhauer 263, 273
Iuda Iscariotul 128, 213n1
iudaic, poezie 222
iudaism, evrei: Hegel 156sqq., 225, 227sq.; *vezi şi* 290, 294sq.
Iupiter Capitolinus 228

împăcare cu Dumnezeu 228
început, un nou: Nietzsche 390
„înclinaţie şi interes": Fichte 38sq.
înclinaţie şi moralitate: Hegel 199
îndoială 176, 416
înstrăinarea omului de Dumnezeu: Hegel 157sq., 227, 296; Kierkegaard 328sq.; Marx 296; Schelling 13
ca limitare: 124, 328
vezi şi căderea omului
înstrăinarea omului de om: Feuerbach 284sqq., 288, 289, 295; Hegel 286, 296sq.; Marx 291, 294-297, 314sq., 317; Stirner 289sq., 291
înstrăinarea proprietăţii: Hegel 195
întoarcere la Dumnezeu: Baader 140; Schelling 124, 130, 133sq.
întrupare: Feuerbach 285; Hegel 179, 225, 230; Kierkegaard 329, 331
întuneric şi lumină: Baader 140; Schelling 127
înţelegere / intelect: Fichte 51; Hegel (*Verstand*) 160, **166sqq.**; Schopenhauer 257; Wundt 367
vezi şi intelect
înţelegere (*Verstehen*) în istorie: Dilthey 356sqq.
înţelegerea ştiinţifică: Hegel 174
înţelepciune: Hegel 194; *vezi şi* 137, 142n, 368
înţeles: Bolzano 248; Husserl 415sq.; Dilthey **357** (drept categorie)
înviere: Hegel 223

Jacobi, F. H. (1743-1819) şi Schleiermacher 146
James, William (1842-1910) 361
Jaspers, Karl (1883-1969) 38, 336 şi n2, 380 şi n2, **411sqq.**, 422
Jena: Fichte 31sqq., 76; Hegel 154, 159, 161, 208n2; Schelling 92; *vezi şi* 12, 139, 239, 252, 341, 368, 379
Joachim din Flores (aprox. 1145-1202): Schelling 137
J-S 182n
judecată: Hegel 186; *vezi şi* 248, 255, 414, 418
j. estetică: *vezi s.v.* – analiza j. 420n – j. etică *vezi s.v.* – putere a j.: Fichte 51 – suspendarea j. 416 *vezi şi epoche* – j. universală 51 – j. de

valoare 350sq.
judecata națiunilor: Hegel 210, 213
judecată teleologică 9
justiție *vezi* dreptate
Kant, Immanuel (1724-1804) **4-8** *și* Bolzano 247, 249; Fichte 28, 31sq., 37-41, 42, 53sqq., 58, 61sq., 73sq., 79; Fries 239sq.; Hegel 28, 156sq., 160, 181, 208, 226; Herbart 240, 245; Jaspers 411sq.; Krause 141; Schelling 102sq., 129, 132; Schleiermacher 143, 146sq., 149; Schopenhauer 253, 254-258, 261, 264, 273; *vezi și* 8sqq., 12, 24, 27sq., 50, 153n, 250, 294, 340, 342, 347-354, 361, 368n1, 370sq., 405, 408, 420
„înapoi la Kant!" 347; Platon și K. 349
kantian, filosofia k. *vezi* critică, filosofia c. a lui Kant
Kiel 32, 278, 354
Kierkegaard, Søren (1813-1855) 13, 94, 133, 142, **321-336** (*vezi* Cuprins), 380, 405, 407n, 438sqq.*
Jaspers și K. 380n2, 411sq.
Kleutgen, Joseph (1811-1883) 372
Köln 294, 368
Königsberg 31, 235, 240, 251
Kraft: Fichte 52
Kraus, Oskar (1872-1942) 414
Krause, K.C.F. (1781-1832) **141sq.**, 368n2
Kulturwissenschaften vezi *Geisteswissenschaften*

laissez-faire: Fichte 70
Landsberg 143
Lange, Friedrich Albert (1828-1875) **340sq.**, 351
lege: Hegel 201, 207, 234sq.; marxism 298, 307, 310sqq., 315; *vezi și* 233sq., 354, 356, 369, 371, 417
l. internațională: 207; l. morală: *vezi s.v.*; l. naturală: Kierkegaard 328; l. a naturii *vezi* natura, lege a; l. rațională: 112; domnia l. 112
liberalism 239, 294
libertate: Fichte 26sqq., 36sqq., 41, 44sq., 48sq., 59-62, 66sqq., 70sq., 82; Hegel 28, 156sq., 194, 211sq.; Kant 27; Kierkegaard 327sq., 334, 336; Schelling 29, 93, 94sq., 97sqq., 112sqq., 123sq., **125-130**, 137, 142; *vezi și* 252, 317sq., 342, 388, 398
l. cuvântului: Fichte 67
l. gândirii: Fichte 65; Hegel 157; Nietzsche 387sq.
l. formală: Fichte 59sq.,
l. ca indiferență: Herbart 244n; Schelling 128
l. individuală *vezi* l. umană *supra*
l. infinită: Fichte 66sq., 69; Schelling 96
l. interioară: Hegel 176
limitare a l.: Fichte 62sq., **67sqq.**
l. materială: Fichte 60sq.
l. morală: Fichte 29, 31, 37sq., 48; Hegel 157; Schelling 29, 97sq.; *vezi și* 28sq.
l. spirituală: Fichte 71; Hegel 18, 28
l. a spontaneității: Hegel 187
l. umană: Fichte 68sq., 70sq.; Hegel 28, 175sq., 178, 195, 203sq., 205, 207, 211sq., 214sq.; Jaspers 411sqq.; Schelling 26sq., 112sq., 124, **125-130**; *vezi și* 146, 151
Absolutul și l. u.: Schelling 98sq., 123sqq., 128sq.
l. u. în istorie *vezi s.v.*
statul și l. u. 27sq., 68sq., 71, 203sq., 207, 211sq., 214
liber arbitru / voință liberă: Fichte 28, 66; Hegel 194sq., 197sq.; Jaspers 411sq.; Schelling 29, 113sq., 124, 128; *vezi și* 250, 272
Liga umanității 141

limbaj: Hegel 174 *și infra*; Nietzsche 394; *vezi și* 17, 366
analiza l. 418, 421 – l. religiei sau al teologiei: Hegel 187, 190, 209, 212, 219, 225, 229sqq.
Leben Jesu, Das (Hegel) 156
Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716): Schelling și 102, 108, 138; *vezi și* 19, 242sq., 249, 264, 278sq., 282, 364, 371
Leipzig 31, 249, 343, 353, 360sqq., 365sq., 368, 375sq., 381
Lenin, Vladimir I. U. (1870-1924) 345sq.
Leon al XIII-lea, Papa 372
Leonberg 91
libido 402n1
Liebmann, Otto (1840-1912) 347
limitare: Fichte 48; Schelling 108, 111
lingvistic, analiză 418, 421
liniște 97
literatură, studiul 354
Locke, John (1632-1704) 239, 245sq., 261
logică: Bolzano 246, **247sq.**, 249; Hegel *vezi* l. hegeliană *infra*; Herbert 241; Husserl 415, 416; Lotze 361*, 365; Schopenhauer 255; *vezi și* 347sq., 350, 350n2*, 352, 366* *și infra*
l. ființei: Hegel 184 – l. conceptului sau a noțiunii 185sq. – l. esenței 184sq. – l. formală: Bolzano 284; Fichte 46sqq.; Hegel 178
l. hegeliană 20sq., **181-186**, 236, 241, 255n2
natura l. h. 159, 165sq., 168, 225 romanticii și l. h. 20sq.
legile l. sunt ficțiuni: Nietzsche 393; Vaihinger 352 – psihologia și l. 240n, 248 – l. gândirii pure: Cohen 348 – l. științelor 353 – l. transcendentală 181
Logos: Hegel = Idee logică (q.v.)
Lombroso, Cesare (1836-1909) 340
Londra 299
Lotz, J. B. 420n
Lotze, Hermann (1817-1881) 339, 354, **361-365**, 367, 371
Louvain, Universitatea din 373
lucru: Herbart 241sq.; Nietzsche 393; *vezi și* 415, 418 *și vezi* ființă finită
lucru în sine: Fichte 37sqq., 49sq., 52, 54, 75; Haeckel 342, 343; Hegel 160, 175; Lange 340; neokantieni 349; Schelling 102; Schopenhauer 259, 261sq., 264sq., 270sq., 274sqq.; *vezi și* 5, 7, 8sq., 181sq.
lucruri materiale, folosirea: Fichte 67sq.; Hegel 195
lume: Fichte 76sq., 86, 87; Nietzsche 391sq., 394, 399sq., 403, 407, 408sq.; Schelling 96sq., 122, 130; *vezi și* 144, 289, 341sq.
l. eternă: Oken 139 – Dumnezeu și l. *vezi* natura și Dumnezeu – istoria l. *vezi s.v.* – lumea ca Idee: E. von Hartmann 279sqq.; Schopenhauer 254, 256, 257sq., 264sq., 277 *și vezi Lumea ca voință și reprezentare* – ordinea morală a l.: Fichte 27sq., 33, 65, 76-79, 88; Schelling 112sqq., 114 – organizarea l. *vezi* comunitatea universală – l. fenomenală *vezi* l. ca Idee – scopul l.: E. von Hartmann 279sq.; Lotze 364, 365 *și vezi* finalitatea naturii – societatea mondială *vezi* comunitatea universală – sufletul l.: Fechner 361; Hegel 300; Schelling 91sq., 108 – spiritul l., spiritul universal: și istoria, Hegel 209-215, 218, 233, 286; viclenia s. l. 212, 213n1, 280 – l. ca totalitate: Wundt 367 – imagine a l., perspectivă asupra universului: Herbart 241sq., 251; Schopenhauer 251; *vezi și* 4, 38, 354, 357, 370sq., 409 – comunitatea globală *vezi* comunitatea universală – l. ca voință: Nietzsche 391sq.;

E. von Hartmann 279sqq.; Schopenhauer 258, **261**, 275sqq.
Lumea ca voință și reprezentare, Schopenhauer 252sq., 256sq., 391
lumea sensibilă externă și idealismul 5sq., 80, 263
lumină: Fichte 82sq.; Schelling 107, 126
întuneric și l. 126, 140
lupta de clasă *vezi* clasă, lupta de
luteranism: Hegel 176n, 230; Kierkegaard 335

M 35n2
Mach, Ernst (1838-1916) 344, **345**, 346
magie: Hegel 227
magistratură 201
magnetism 107, 109, 261
mahomedanism, Islam: Hegel 211, 225; *vezi și* 315
Manchester 297
Mandonnet, Pierre (1858-1936) 372
Mann, Thomas (1875-1955) 278, 401
Manifestul Partidului Comunist 300, 308sq., 311, 313n
Marburg 347sq., 418
Marburg, școala de la 347, 349, 353
Marcus Aurelius, împăratul (121-80 î.Chr.) 176
Marheineke, Philipp Konrad (1780-1846) 234
Maritain, Jacques (1882-1973) 373
Marty, Anton (1847-1914) 414
Marx, Karl (1818-1883) 30, 175n, 236, 291, **293-319**, 405sqq., 435-438*; Feuerbach și 288, 296, 303; și Hegel 296, 297, **302sq.**, 314; Schimbă lumea! 205n4, 318
marxism 293sq., 405
ambiguitate în 317sqq.; m. în Uniunea Sovietică 317, 319; *vezi și* 293sq., 405
masă materială 107
masonerie 34, 141
mașinărie 313
material, lume *vezi* natură
materialism: Engels 297, 301sq.; Feuerbach 288, 297, 301; Marx 301sq., 307, 317, 319; *vezi și* 3, 37, 106, 347, 359sqq., 371, 375, 377, 409
m. dialectic: vezi s.v.
m. non-dialectic **339-346**
materialistă, concepția m. asupra istoriei: Marx 298sq., 304sq., **307-315**, 316sqq.;
matematică: Bolzano 247, 249; Fries 239sq.; Hegel 167, 192; *vezi și* 35, 305, 415sq.
filosofia m. 349, 417
materie: Herbart 246; materialiștii 340sqq., 343; Schelling 107, 111; Schopenhauer 257, 261, 270
minte și m. vezi s.v.
fenomenal *vezi* fenomenalism
Maya: Nietzsche 381; Schopenhauer 258, 273sq.
Mayer, F. și Schopenhauer 258
mântuire: Kierkegaard 335; E. von Hartmann 280; Hegel 213n1; Schelling 131sqq.; Schleiermacher 150
mărinimie: Herbart 244sq.
măsură: Hegel 184, 301n2
McTaggart, J. M. E. (1866-1925) 13sq., 230
mecanică 106, 192
mecanism: Lotze **362sqq.**, 365, 367; marxism 305, 316sq.; Schelling 103, 106sq.; *vezi și* 7, 16, 59, 186, 339, 368
mediere: Hegel 185
medicină 361sq., 365
medieval, filosofia m. și tomismul modern **371sqq.**
mediocritate: Nietzsche 383, 386, 396sq.
mediu: Avenarius 344
memorie 194, 361
Meinong, Alexius (1853-1920) **414sq.**
Menschheitsbund 141

mentalitate apolinică: Nietzsche 381sq., 401
mentalitate de turmă: Nietzsche 385sq., 396
Mercier, D. (cardinal) (1851-1926) 372sq.
Merleau-Ponty, Maurice (1907-1961) 417
metafenomenal, *vezi* noumen; lucru în sine
metafizică: Bolzano 249; Driesch 368; Fichte 6sq., 9, 32, 42sq., 54, 86sq., 146; Fries 239; N. Hartmann **418sq.**; Hegel 165, 168, 181sq., 189, 209, 225, 282, 356n1; Herbart 240*, 241, 242sq.; Husserl 416; Jaspers 411sq.; Kant 4sq., 8-11, 168n, 347, 359, 405; F. A. Lange 340sq.; Lotze 361, 364sq.; Schelling 96sq., 99, 103, 104sq., 109, 116, 118, 120, 129, 133sq., 136; Schleiermacher 143, 146sq., 151; Schopenhauer 259sq., 276sq.; Windelband 350, 351sq.; Wundt 367; *vezi și* 3-5, 13, 14n, 19n, 23sq., 282, 358, 422 *și infra*
m. deductivă: Schelling 133sq.; *vezi și* 365, 420sq. – eliminarea m.: Avenarius 344sq.; Kant *supra* ; Nietzsche 377, 378n; pozitiviștii 409sqq.; Riehl 352 – istorie și m 209, 358 – m. idealistă 4sqq., 8-11, 42sq., 44n3, 54 *și vezi* idealism metafizic – m. inductivă 277, **359sqq.**, 375, 407sq., 422 – renașterea m. **359-373** – știință și m. 345, 348, 359sq., 367 – m. tomistă 354, 420sq.
metoda transcendentală, tomismul și 354, 420sq.
metodă 347
metodologia științelor 409, 421
Michelet, Karl Ludwig (1801-1893) 235
Michotte, Albert (1881-1965) 373n
mijloc, clasa de *vezi* burghezie
Miltitz, baronul von 31
mijloace de producție *vezi* producție, mijloace de
milă 273, 385
Minerva, bufnița 29, 205
minte: Hegel 22sq.
m. și materie: marxism 301-303, 319; vezi și 344sqq. și vezi spirit și materie
m. inconștientă 26 și vezi inteligență inconștientă
vezi și inteligență, spirit
minte, științe ale *vezi Geisteswissenschaften*
mister: m. filosofic 409; m. teologic 13, 230
misticism: Hegel 155, 161sq., 181; Schelling 161sq., 181; Schleiermacher 151; Schopenhauer 253, 275; *vezi și* 350n2
mituri, mitologie: Cassirer 353; Nietzsche 380sqq.; Schelling 91, 94sq., 117, 133-137, 138sq.; *vezi și* 366
Mizeria filosofiei (Marx) 298, 309n1, 314
moarte: Kierkegaard 334; Schopenhauer 271, 274sq.
Möleschott, Jakob (1822-1893) 339sq.
momente (etape): în absolut: Hegel 191, 214, 217, 225, 232, 250, 290; m. ale substanței etice: Hegel 200, 202sq., 206; m. ca potențe în Dumnezeu 127, 133sq.; m. ale Ideii: Hegel 227, 232; m. în viața spiritului lumii 210; m. în conștiința religioasă: Hegel 226sqq.
monade 242sq., 249sq., 363
monarhie: Feuerbach 287; Hegel 204sq., 289; Marx 295
monism: Haeckel **341sqq.**, 409; *vezi și* 89, 150, 242n
monoteism 228n, 284
monștrii în natură: Hegel 190
Montesquieu, Charles de (1689-1755) 31
moral, acte: Fichte 60, 63, 64sq., 77sq.; Hegel 198; Schelling 112, 114
moral, auto-suficiență: Kierkegaard 328sq., 334

moral, filosofie *vezi* etică
moral, idealuri: Schleiermacher 145, 149; *vezi și* 245, 333, 342sq.
moral, judecată 350
moral, lege: Fichte 41, 57sq., 62, 65, 67sq., 70, 74, 79; Hegel 157, 178, 213; Kant 112, 157, 352, 412; Kierkegaard 327sqq., 333; Nietzsche 384, 386, 389, 403; *vezi și* 349
  statul și 70, 112, 141; lege morală universală 28sq., 141, 213, 290, 329, 333, 384, 386
moral, obligație: Fichte 58, 62sq., 64sq.; Hegel 197, 199sq.; Kierkegaard 327 *vezi și* imperativul categoric
moral, ordine: Fichte 27sq., 32sq., 76-81, 88, 131sq.; Schelling 113, 114, 131sq.
  o. m. identificată cu Dumnezeu 76sq.
  o. m. universală, *vezi* ordine morală a lumii
moral, progres: Schopenhauer 271, 273
moral, științe 354
moral, valori: Nietzsche **384-387**, 396; *vezi și* 28, 351n2
moral, vocație: Fichte 27sqq., 32, 53, 63, 65sq., 80sq., 84, 88; Hegel 177; Schelling 98; Schleiermacher 149sq.
morală: Fichte 26-29, 49, 58sq., 60-67, 68sq., 77sqq., 84; Hegel 28sq., 156sq., 178sq., **196-200**; Kant 74, 149, 156sq., 197; marxism 298, 307, 318; Nietzsche 376sq., **384-387**, 396, 400sq., 403n1; Schelling 29, 98sq., 112sq.; Schleiermacher 144*, 144sq., 149sq., 151; Schopenhauer 271sq., 275; *vezi și* 7sq., 369, 371, 414
  m. autonomă: vezi s.v.
  creștinismul și m.: Hegel 157; Nietzsche 386sq., 389; Schleiermacher 150
  m. filosofică 150
  m. interioară: Fichte 57; Hegel 58, 197sq., 199sq.
  natură și m.: Fichte 17, 49, 52, 60sqq., 66, 77
  m. de sclav și m. de stăpân: Nietzsche 385sq.
  societatea și m.: Fichte 27sq., 68sq.; Hegel 28sq., 178, 200; *vezi și* 348sq., 384sq.
morală aristocratică: Nietzsche 385sq.
morală autonomă: Fichte 62sq., 74sq.; Hegel 197
morală de sclav: Nietzsche 385
morală de stăpân 385sq.
moravieni 143
Morgan, C. Loyd (1852-1936) 368
mortificare, negare de sine: Nietzsche 377, 396; Schopenhauer 271-275, 277sq.; *vezi și* 280, 290
Moscova 141, 300
moștenire, lege a 235
motivație, motiv: Nietzsche 401; Schopenhauer 255sq., 272
multiplicitate 261; m. și unitate *vezi* unu și multiplu
München 93sq., 139sqq., 343, 371
Münsterberg, Hugo (1863-1916) 351
muzică: Nietzsche 375sq., 377, 382; Schopenhauer 270sq., 278; *vezi și* 223sq., 354
mutilare: Fichte 65
Mynster, episcop 325
muncă: Hegel 195, 201; Marx 296, 312-315 *vezi și* activitate umană
muncă, teoria valorii 299
muncă umană: Marx 296, 303sq., 314 *și vezi* muncă

Napoleon I, împărat (1769-1821) 27, 35, 72, 144, 205, 208, 212, 252, 398
Nașterea tragediei (Nietzsche) **381sqq.**, 383n4, 384
Natorp, Paul (1854-1924) 347, **349**, 418

natura naturans și *naturata*: Schelling 104sqq., 122, 125; Schleiermacher 148
natural, filosofie *vezi* filosofia naturii
natural, lege: Kierkegaard 328
natural, selecție 396 *vezi și* Darwin
natural, teologie 132, 146sq., 335
naturalism 236, 369, 400
natură: Feuerbach 283sq., 286; Fichte 16sq., 34, 38, 49, 52, 54sq., 62, 77, 84, 86sqq., 89, 100, 191; Haeckel 341sq.; Hegel 23, 109, 158, 181sq. *și vezi* absolutul și natura ; Schelling 26, 91sq., 96sq., 99sq., 191 *și vezi* filosofia naturii *infra*
conștiință și n.: Feuerbach 283; Fichte 76sq., 87 *și vezi* obiectivare ; Hegel 164; Husserl 416sq.; Schelling 108sq., 120; Schopenhauer *vezi* lume, ca idee
filosofia n: Fichte 17, 34; Hegel 161, 162, 165sq., **190-192**, 193; Lotze **361-365**; marxism 300, **304sq.**, 306; Ostwald 343sq.; Schelling 16sq., 91sq., 95, 100, **101-110**, 111sq., 114, 116, 118, 139, 161, 162 *și* influența lui Schelling 139sq., 141sq., 279; *vezi și* 139, 239, 361, 418sq.
ideea romantică de n. 16sq., 33sq., 191
și Dumnezeu: Haeckel 343; Hegel 176sq.; Lotze 363sq.; Schelling 123, 129sq., 133; Schleiermacher 145, 147sq., 151sq.; *vezi și* 139sq., 283sq., 331, 361
vezi și creație
legi ale n.: Haeckel 342; Hegel 174; Marx 298, 318; *vezi și* 112, 268, 314, 395
omul și n. *vezi s.v.*
moralitatea și n. *vezi s.v.*
unitatea organică a n.: Schelling 103, 106sqq.; *vezi și* 16sq., 77, 361, 363sq.
potență a n.: Schelling 107, 120
spiritul și n. *vezi s.v.*
teleologie *vezi* finalitate
uniformitatea n. 79, 112
național, economie 354
național-socialism: Fichte 71; nazism *vezi s.v.*
național, spirit (*Volksgeist*): Hegel 17, 156, **204**, 206sq., 208, **210sq.**, 211, 215, 218; romantismul și s. n. 17sq.
naționalism: Baader 140sq.; Fichte 27, 35, 71sq.; Nietzsche 382, 400
națiuni: confederația n. – Fichte 71; n. și istoria – Hegel 210; judecata n. 210, 213
Naumburg 375, 379
nazismul și Nietzsche 387, 400
năzuință: Fichte 52; Kierkegaard 332sq.; Schopenhauer 261sqq., 265, 268, 272
necesitate: Fichte 34, 36sqq., 58sq., 96sq.; Hegel 170sqq., 187sq., 190sq., 232sq.; Schopenhauer 256
  în istorie: Schelling 113sq.; Marx 316-318
  în natură: Fichte 33sq., 38; Hegel 190
negare: Hegel 161sq., 167sq., 176, 196sq., 200sq. *și vezi următoarea intrare*; *vezi și* 48, 176, 414
negarea negării: Hegel 161sq, 167, 201, 302; marxism 296, 302, 305sq.
nedreptate socială: Marx 296
neființă: Hegel 169, 183sq.; Schelling 122, 130
Nelson, Leonard (1882-1927) 240
nemijlocire: Hegel 185, 200, 220; Kierkegaard 334
nemurirea sufletului: afirmarea n. s. 235sq., 247, 249sq., 361; negarea n. s. 237, 274sq., 342, 400
neofriesiană, școala 240
neokantianism 9, 340, **347-353**, 359, 375, 406sq., 418sq.
neoplatonism: Schelling 119, 122, 138
neopozitivism 345, 346n, 378n, **410sq.**, 412
neopozitivistă, teoria lingvistică 346n
neputința naturii: Hegel 191
nesupunere civică 246
Newton, Isaac (1642-1727) 109, 239, 252

New York 299
Nicolaus Cusanus: (1401-1461) 138n
Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1844-1900) 12sqq., 31, 251, 278, 336n2, 352, **375-403** (cap. XXI, XXII, *vezi* Cuprins), 406sqq., 440-443*
măști 379sq.; naziștii și 387, 400; Schopenhauer și 375sq., 378, 381, 391, 399
nihilism 389sq., 400, 403
nimic: Hegel 183
nouăsprezecelea, filosofia secolului al 3, 383, 405, 407sqq.
nodal, puncte 301n2
noema, noesis: Husserl 416
nominalism 291
nomotetic, științe 351 *și* n2
noncontradicție, principiul: Hegel **169sq.**, 241; Herbart 241
non-ego *vezi* non-eu
non-eu, non-ego: Fichte 24, 38, **44sqq., 47-55**, 66sq., 76; Schelling 94, 96sq., 111sq.
Noțiune: Hegel = Idee logică (q.v.)
noumenal și fenomenal *vezi* ideal și real
noumen: Schopenhauer 258
vezi și lucru în sine
nous plotinian: Fichte 87, Schelling 122
Novalis (Fr. v. Hardenberg) (1772-1801) 14-17, 34, 92, 139
număr 415
Nüremberg 154, 281

O 220n
obicei 366, 384
obiect: Fichte 37sqq., 40sq., 50sq., 54, 83; Hegel 173, 174, 177; Meinong 414sq.; Schelling 107sqq.; Schopenhauer 254sq.
o. absolut 97sqq.; o. al conștiinței 413-417; Dumnezeu ca o. 226sq.; o. ideal 414; o. imaginar 414; o. inexistent 413sqq.; o. infinit 97; o. fizic 254, 346, 356, 416; producere de o.: Fichte 16, 36sq., **43sqq.** *și vezi* obiectivare; o. spiritual 356; subiect și obiect *vezi s.v.*
obiectivare: Fichte 40-43, 49sq., 83, 85, 364; Hegel *vezi* o. a Absolutului *infra*; Schelling 92, 103-107, 109-112, 114sqq., 161
o. a Absolutului: Hegel 161, 163sqq., 177sqq., 186sq., 221; Lotze 363sq.; Schelling 121, 123, 125
o. în natură: Hegel 177sq., 181, 186sq., 190, 194, 217sq., 225, 229; Schelling 103-110
o. a ființei 411sqq.
o. a omului: Feuerbach 285; N. Hartmann 418; *vezi și* 422
în familie 200sq.; în muncă 175; în natură 283, 303sq.
o. a spiritului
în artă: Dilthey 355-358; Hegel 221
în creștinism 236
în istorie: Hegel 212, 214sq.
o. a voinței: Schopenhauer 261-264, 267-270, 272sq., 279; *vezi și* 280
obiectivitate: Fichte 44, 49; Hegel 186, 200, 218sq., 221, 296; Kierkegaard 323; Marx 296; Schopenhauer 259
subiectivitate și o. *vezi s.v.*
Oken, Lorenz (1779-1851) 139, 360n1
Olsen, Regina 324, 329
om: Fichte 32sqq., 43, 58-61; Heidegger 420; filosofiile idealiste ale omului **26-30**; Jaspers 411sq.; marxism 289sq., 295, 303sq., 314sq., 319, 405sq.; Nietzsche 387, 397sq., 402sq. *și vezi* tipuri de oameni *infra* ; Schelling 97sq., 101, 127; Schleiermacher 149; *vezi și* 280sq., 353, 407n, 422sq.
o. absolut: Stirner 290 – înstrăinarea *vezi s.v.* – o. economic *vezi s.v.* – esența o.: Cohen 348sq.; Feuerbach

283sq.; hegelieni 291 – o. finit: Fichte 34; Heidegger 420 – o. finit și infinit: Kierkegaard 328, 333 – Dumnezeu și o.: Feuerbach 284-288; Hegel 157, 227; Kierkegaard 322, 326, 328sqq., 333; Schelling 17sq., 26, 132-136; Stirner 289sq.; *vezi și* 143 – istoria și o.: Dilthey 357; *vezi și* 340 – natura și o.: Dilthey 355; Feuerbach 283sq.; Fichte 58sq.; Marx 303sqq.; Schelling 101; *vezi și* 16sq., 23 – științele o.: Dilthey 354sq.; Jaspers 411sq. – o. ca ființă socială: Feuerbach 285-288; Marx 304sq., 308sq. – tipuri de o.: Nietzsche 384-390, 397, 402, 403 – unitatea o.: Cassirer 353; Fichte 60sqq. – unitatea tuturor o. *vezi s.v.*
ontologic, argumentul 364n
ontologie: N. Hartmann 418sq.
opuși, întrepătrundere a 305
opoziție: Hegel 158-161, 166sq., 168sq., 183, 185sq., 196, 227
axioma o. 47
o. eului și non-eului: Fichte 44, 47
optimism 264, 276, 279
ordo ordinans: Fichte 78, 80
organic, natură: Schelling 106sqq.
organism: Driesch **367sq.**; Hegel 192; Lotze 362; Nietzsche 395; Schelling 103, 106sqq., 111, 116; Schopenhauer 259
orientală, filosofie 258, 277sq.
orientală, lume 194, 211, 278
Ostwald, Wilhelm (1853-1932) **343sq.**
Otto, Rudolf (1869-1937) 240

pace eternă 208
pace personală 97
pacifism: Nietzsche 401
panpsihism: Fechner **360sq.**
panenteism: Fichte 81
panslaviști 141
panteism: Fichte 33, 89; Haeckel 343; hegelianism 227, 236, 330; Lotze 364sq.; Nietzsche 400, 403; Schelling 125, 129, 138, 140; Schleiermacher 150sq.; Schopenhauer 275; *vezi și* 13, 368
paradis terestru 280, 316
Paradoxele infinitului (Bolzano) 247
paralelism psihofizic: Fechner 360sq.
Paris 36, 288, 295, 297, 299
Parmenide (circa 540-470 î.Chr.) 232, 243, 410
Parsifal, Nietzsche și 376n2
participare: Hegel 157, 172, 177, 202, 228; Schelling 116
particular (individual), lucruri: Hegel 190; Schelling 116; Schopenhauer 267, 273sq.
particularitate: Hegel 188, 193, 197, 202, 226sq.; Schelling 122; Schleiemacher 149; Schopenhauer 275
Pascal, Blaise (1623-1662) 388
pasiune: Hegel 157, 212; Nietzsche ; Schopenhauer ; *vezi și*
Pavel, Sf. Apostol 125, 228
Pavlov, M. G. (1773-1840) 141
păgânism: Schelling 135sq.; *vezi și* 280, 326
pedagogie 245sq.
pedeapsă: Hegel 196
percepție: Hegel 174; Schopenhauer 258-261, 269; *vezi și* 249
perfecțiune absolută: Hegel 176
permanență: Lotze 363; *vezi și* 366, 419
persană, religia 227
persoană: Fichte 67sqq., 78, 80; Hegel 175, 194sq., 203sq., 205sq.; Kierkegaard 321, **325sqq.**, 329sq., 336; Schelling 98, 126, 132; Schleiermacher 149sqq.; Stirner 290sqq.; *vezi și* 140, 250, 353, 411sq., **418**
p. și societate vezi indivizi în societate
vezi și ego uman
persoană unitară: Nietzsche 387, 398;

Schelling 127sq.
personalitate, individualitatea persoanelor: Feuerbach 286sq.; Fichte 78, 80, 88sq., 364; Hegel 205; Kierkegaard 325sqq.; Lotze 364; Schelling 29, 126sq.; Schleiermacher 149sqq.; *vezi și* 28sq., 250, 369
sex și p. 286sq.
perturbări, teoria: Herbart 242sq.
pesimism: E. von Hartmann 279sq.; Nietzsche 381sq., 389, 398; Schopenhauer **264**, 265, 276sq., 399
Pestalozzi, Johann Heinrich (1746-1827) 240, 245
Petru, Sf. Apostol 128
Pfänder, Alexander (1870-1941) 417
Pforta 31, 375
pictorial, gândire *vezi* figurativ, gândire
pictură 117, 223sq., 270
pietism 239, 143sq.
pietate: Fichte 73; Fries 239; Schleiermacher 144
plantații, proprietarii americani de 315
plante, suflet al: Fechner 360
Platon (427-347 î.Chr.): Fichte 34, 70, 71n2, 82, ; Hegel 172, 194, 205sq, 207, 211, 213; Schelling 105, 120, 122, 138, ; *vezi și* 144, 252, 268, 315, 349, 375
platoniciene, idei: Schopenhauer 267-269; *vezi și* 119, 144, 349
platonism: Fichte 82; Hegel 191; Schelling 119
plăcere: Fichte 60sq.; E. von Hartmann 279; Kierkegaard 327; Nietzsche 396; *vezi și* 414
vezi și satisfacere
Plotin (203-69) 87, 122
pluralism: Herbart 242 *și* n
pluralitate *vezi* multiplicitate
poezie: Hegel 222sqq.; Nietzsche 375, 377sq.; Schelling 115, 117; romantici 16, 19sq.; Schopenhauer 260, 270; *vezi și* 327, 354, 362
filosofie și p.: Fichte 35, 88; Hegel 20sq.; romantici 16, 18sqq.; Schopenhauer 260; *vezi și* 351, 362, 409
polaritatea forțelor: Schelling 108
poliție 201
politic
autoritate p.: Fichte 69sq. – constituție *vezi* constituție p. – instituții p. 201, 315 – maturitate p.: Hegel 28, 204n1, 207 – filosofie p.: Baader 140sq.; Fichte 58, 66sq., 69; Hegel 28sq., 155, **201-205**, 206sq., 294sq.; Marx 294 – societate *vezi* stat – teorie p. *vezi* filosofie p. *supra*
politică, activitate: Görres 140; Hegel 220; Marx 294, 310, 314sq.; *vezi și* 144, 246sq., 287sq.
politică, autoritate: Fichte 69sq.
politeism 24, 228n, 284
pozitivism 3, 340, 354, 377, 378n, 379, **409sqq.**, 411, 419
Pozitivitatea religiei creștine (Hegel) 157
posibilitate: Schelling 123, 127
postulat 351sqq.
potențe, momente în Dumnezeu: Schelling 127, 133sq
potențele naturii 108, 120
potențialitate și act: Schelling 120
putere: Fichte *vezi* forță : Nietzsche 379sq., 392, 395sqq.
voința de putere *vezi s.v.*
puteri umane: Fichte 63sq., 66, 67
„paranteze, punere între": Husserl 416
păcat: Fichte 64sq.; Kierkegaard 328sq., 333sq.
plictiseală: Schopenhauer 264sq.
principiul verificabilității 410 *și* n*
Principiile filosofiei dreptului (Hegel) 155, 205, 295*

propoziții sintetice: Bolzano 247
proprietate: Fichte 68n2; Hegel 195sq.; Stirner 290
vezi și proprietate privată
puterea aburilor 313
pragmatism: Nietzsche 380, 392sqq.; Vaihinger **352**; *vezi și* 361, 370
Praga 246sq., 414,
Praxiteles 223
predeterminarea voinței: Schelling 128
predestinare 129, 309
predicție, știința și 345
prestabilită, armonie 102
preistorie, epoca: Marx 312
presupoziții: Husserl 416
principii 259, 359
privată, proprietate: Fichte 57, 67sq.; Hegel 195sq., 201, 295; marxism 295sqq., 298, 300, 309-312, 314sq., 317; Stirner 289sq.
probabilitate 359, 361
producție: marxism 298, 304, **307-310**, 311sq., 313sqq.
progres: Nietzsche 390, 401sq.; Schelling **113**; *vezi și* 280
p. moral 271, 273
proletariat: marxism 296, 298sq., 309, 311, 313sqq., 318
dictatura p. 313sq.; revoluția p. *vezi* revoluție socială
propagarea speciei 107, 259, 262sq., 280
profeție 207, 265
propoziție: p. în sine 248sq.; propoziții analitice și sintetice: Bolzano 247
propoziții fundamentale ale filosofiei: Fichte **35-38**, **43-48**; Schelling 95sq.
protestantism, protestanți: Feuerbach 281, 287; Hegel 153, 199; Kierkegaard 323, 332, 335; Marx 294, 309; Schleiermacher 144sq., 151; *vezi și* 234
Proudhon, P.J. (1809-1865) 297sq.
providență divină: Fichte 76sq.; Hegel 209, 212, 214; Schelling 114n, 132
Prusia: Fichte și 34sq.; Hegel 204, 206, 208; *vezi și* 94, 252, 288sq., 376
psihică, energie 343
psihologism 415
psihologie: Beneke **245sq.**; Fechner 360; Hegel 172, 178, 194; Herbart **243-245**; Lotze **361-363**, 365; Nietzsche 376, 381, 385, 396, 401, 403; Wundt **365sqq.**; *vezi și* 239sq., 250, 354sq., 411, 415, 417sq.
p. asociaționistă: 246; p. descriptivă: Brentano 413sq.; p. empirică 178, 340, 351n2, 363, 413; p. experimentală: Fechner 360; Münsterberg 351; Wundt 365; *vezi și* 355; p. metafizică: Lotze 363; p. fiziologică: Lotze 363; p. socială: Wundt 365sq.

R 195n1
Ragaz 94
rai 272sq.
Rammenau 31
rang: Nietzsche 396sq., 403
rasa umană: Kierkegaard 326
rațional = real: Hegel 22, 155, 165, 171, 191, 206, 289
raționalism 136, 156, 277, 372n1, 379
raționalizarea tainelor 13, 84sq., 214, 230sq.
raționament abstract 258sq., 260
rațiune: Fichte 51sq., 81 *și infra* ; Hegel 160, 168, 171, 173, 177, 208sq., 212, 230, 275sq., 294 *și infra* ; Kierkegaard 329; Schopenhauer 257, 259sq., 262sq., 277; *vezi și* 149, 151, 283sq., 342
r. sau gândire absolută sau pură: Cohen 348; Hegel 177, 182, 230; Kierkegaard 326sq.; Schelling 118sq.; *vezi și* 6, 8, 10, 21, 24
viclenia r. 212, 213n1, 280
r. creativă, productivă: Fichte 37, 80sq.; *vezi și* 6, 21, 23

r. finită vezi ego uman
r. umană vezi ego uman
r. infinită: Fichte 80sq., 86; Hegel 6, 165, 171sq., 188sq.; Schelling 124
r. practică: Fichte 7, 32, 38, 53, 74sq.; Kant 258n2 și vezi Fichte supra; vezi și 15, 178, 245, 258n2
manifestarea de sine a: Hegel 6, 22sq., 165, 171, 209; vezi și 3sq., 7-11, 21-24
r. universală : Kierkegaard 328
r. și voința *vezi* intelect și voință
rațiune istorică, critica: Dilthey 354, 356
rațiune suficientă: axioma – Fichte 47; principiul – Schopenhauer 252, **254-256**, 269, 274
rău: Schelling 124, 126sq., 129sq.; Schopenhauer 253, 263-267, 270sq., 275, 406; *vezi și* 265, 279, 334
Dumnezeu și: 124, 126sq., 130, 275 – în om 129, 263sq.; r. moral: Fichte 64, 74, 77; *vezi și* 196, 385
război: Baader 141; Hegel **207sq.**; Marx 311; Nietzsche 389, **401sq.**; Schopenhauer 263sq.; *vezi și* 112sq., 246
"realitate bifurcată" 8
realitate ultimă: Feuerbach 283, 286, 300; Fichte 21sq., 66; Hegel 275, 296; marxism 296, 300sq., 302sq.; Schelling 29, 130; Schopenhauer 261, 275, 279; *vezi și* 24sq., 277, 279, 343, 409
Realidealismus 120 (= sistemul identității la Schelling (q.v.))
realism: N. Hartmann 418sq.; marxism 319
realitate: Fichte 48, 52, 80sq., 88; N. Hartmann 418sq.; Hegel 155sq., 165, 168, 171, 181; Nietzsche 392sqq.; *vezi și* 7sq., 92, 241, 248sq.
aparență și r. *vezi* ideal și real ; r. bifurcată 8; r fără existență 350sq., 419; r. identificată cu gîndirea 21-24, 80, 276; r. = raționalul *vezi* rațional
realizarea sinelui: Kierkegaard 333; Schelling 112
reali: Herbart 242sq.
reamintirea epocilor istoriei 115
Rechtsregel: Fichte 67
recompensă: Herbart 244
reîntoarcere, eterna *vezi* eterna reîntoarcere
referendum 70
reflecție: Fichte 43sqq., 53, 73 *și infra* ; Hegel 158sqq., 170sq., 177sq., 184, 206, 209, 231sq.; Kierkegaard 322; Schelling 101, 104, 111sq., 136, 139; *vezi și* 21, 151, 257, 341, 350, 359, 422
reflecția absolutului *vezi* obiectivarea absolutului; categoriile absolutului 184; r. transcendentală: Fichte 16, 21, 40, 43, 49, 51, 55, 89
reforma protestantă 137, 287
Reinach, Adolf (1883-1917) 417
Reinhold, K.L. (1758-1823), Fichte și 32
relativism: Nietzsche 380, 394; marxism 318
r. istoric: Dilthey 357
relația sclav-stăpân Hegel 175sq.
relație: Hegel 184; Herbart 242sq., 244; Schopenhauer 254-258, 269
religia chineză 227
religia siriană 227
religie: Feuerbach 282-285, 287sq., 290, 295; Fichte 12, 34sq., **73sqq.**, 79sq., 83sqq., 143, 146; Haeckel 341sqq.; Hegel 12, 19, 28, 143, **156sqq.**, 158sq., 170, 178sq., 193, 195, 219sq., **224-231**, 356n1; hegelieni 235sq.; Kant 74, 132, 146, 156; Kierkegaard 335; marxism 294, 295, 298, 307, 309sq., 312, 314sq., 406; Nietzsche 387, 401; Schelling 12sq., 25, 29, 92sqq., **132-136**, 143, 406; Schleiermacher 143sq., 145sq., 148sq.;

vezi și 7, 33, 250, 277, 290, 345, 350n2, 354, 357, 367
r. absolută: Hegel 178sq., 219sq., 228, 230sq., 234, 285; *vezi și* 236
r. grecească: Hegel 156, 157, 178, 219sq., 227
istoria r.: Hegel 178, 219sq., 227; Schelling 133sq., 139; Schleiermacher 150; *vezi și* 283sq.
idealismul și r. 11-14, 143, 345
r. drept cunoaștere: Fichte 84sq.; Hegel 143, 156; Schelling 132; Schleiermacher 145sq., 148sq., 151
morală și r.: Fichte 78sq., 84, 143; Hegel 156sq., 178; Kierkegaard 329; Schleiermacher 146, 151
r. mitologică: Schelling 134sqq.
r. naturală, r. a naturii: Feuerbach 283; Hegel 178, 227; Schleiermacher146sq., 150
filosofia și r. *vezi s.v.*
filosofia r.: *vezi infra*
r. revelată: Hegel 156, 230; Schelling 134sqq.
tipuri de r.: Hegel 227sq.
religie, filosofia r.: Hegel 155, 219sqq., **224-229**; idealiștii 11-14, 17sq.; Schelling 17, 25, 95, 117, 133, 136sq., 139, 141sq., 249; *vezi și* 148sq., 239*, 249, 361
religios, conștiință / experiență: Hegel 12, 173, 177-180, 219sq., 224-227, 229sq.; Schelling 25, 95, 133, 135sq., 139, 142; Schleiermacher 143sq., **144-149**, 150; *vezi și* 7, 14, 23, 235, 239sq., 282, 315, 326, 417
limbaj al: Hegel 10n, 187sq., 190, 229sqq.
religioase, doctrine: Lange 340
renunțare *vezi* mortificare
reprezentare: Bolzano 249; Engels 301sq. (despre concept); Fichte 50, 55; Schelling 96, 101sq., 104sq., 107sqq.; Schopenhauer 254, **256sq.**, 257sq., 261, 276; *vezi și* 248, 414
vezi și Vorstellung
reproducerea speciilor 107, 259, 262sq., 280
republică democratică: Feuerbach 287
Republica (Platon) 206
resentiment: Nietzsche 385sq.
respingere și atracție 107, 261
responsabilitate: Hegel 198; Kierkegaard **322sqq.**, 324n, 326, 327-336
Reuter, Wilhelm 368n2
revelație: Fichte 32, 73sq.; Hegel 156, 230; Schelling 94, 113, 117sq., 125, 132, **133-137**, 139, 142; Schleiermacher 148; *vezi și* 271, 372
revoluția de la 1848 253, 263, 277, 288, 299
revoluție socială: marxism 295sq., 297, 302, 310sqq., 313sq.
revoluționar, spirit și activitate 288sq., 295, 302, 309n1, 310sq., 313sq., 316sq.
recompensă pentru acțiuni morale: Schopenhauer 272
Rheinische Zeitung 294sq.
Ricardo, David (1772-1823) 297
Rickert, Heinrich (1863-1936) **350sq.**
Riehl, Alois (1844-1924) 352
Riga 343
Ritschl 375
rituri bahice 381
Röcken 375
Rötscher, Heinrich Theodor (1803-1871) 235
Rohde, Erwin (1845-1898) 375sqq.
Roma antică 194, 211sq., 228, 312
romantică, arta: Hegel 223
romantică, mișcarea **14-21**, 33sq., 92, 144, 146, 268, 276
Rosenkranz, Johann K. F. (1805-1879) 235sq.
Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778): Fichte 31, 69; Hegel 153, 204

voința generală 28, 69, 204, 288
Royce, Josiah (1855-1916) 365
rugăciune: Fichte 73, 79
Ruge, Arnold (1802-1880) **288sq.**
Russell, Bertrand (1872-1970) 415
Rusia 141, 212

S 208n3
sacrificiu 228
salariile în capitalism: Marx 299
salt al voinței: Kierkegaard 327
salvare: Kierkegaard 328, 335; *vezi și* 227, 267
Sartre, Jean-Paul (1905-1980) 76, 129, 336, 417
satisfacere: Eucken 370; Fichte 60sq., 84; Schopenhauer 263
vezi și plăcere
sărăcie voluntară: Schopenhauer 274
Scheler, Max (1874-1928) 417
Schelling, Friedrich Wilhelm (1775-1854) **91-142** (*vezi* Cuprins): Böhme *vezi s.v.*; Fichte 34, 91-97, 98sqq., 110sqq., 116; Hegel 91-94, 138, 154, 161sq., 232; Kierkegaard 321; Schopenhauer 251, 253, 275; Spinoza 91, 138; *vezi și* 6-29 (frecvent), 139sq., 143, 179, 405, 421sq., 427sq.*
schimbare 242sq., 305, 418; *vezi și* devenire
Schlegel, August Wilhelm (1767-1845): Fichte și 34; Schelling 92sq.
Schlegel, Caroline 92
Schlegel, Friedrich (1772-1829) 14sqq., 19sq., 34, 92, 139, 143
Schleiermacher, Friedrich D. E. (1768-1834) **143-151**; *și* Schelling 149, 151; Schopenhauer 252; Spinoza și 143sq., 147, 148, 150; *vezi și* 17, 19, 21, 33sq., 235, 252, 283, 289, 428*
Schmidt, Johann Caspar = Max Stirner (q.v.)
Schopenhauer, Arthur (1788-1860) **251-280** (*vezi* Cuprins); Hegel 252, 268, 275sq., 279; Kant 253-258, 269n2, 276; Nietzsche 376, 399; *vezi și* 246, 378, 381, 391, 405sq., 433sq.*
sclavia voinței *vezi* voință, sclavia v.
sclavie: Hegel 195, 211, 213; Marx 312, 315; Schopenhauer 263
scolastică 122, 130, 136, 372sq., 413
scop: Dilthey 357sq.; s. în istorie *vezi s.v.*; s. în natură *vezi* finalitatea naturii; s. privat și progres necesar: Schelling 113sq.
sculptură: Hegel 223sqq.; Schelling 117; Schopenhauer 270
Seele: Hegel 193 *și vezi* suflet
Sehnen: Fichte 53
Selbständigkeit: Fichte 62
Selbstthätigkeit: Fichte 61
sentiment: Fichte 52sq., 63sq., 73, 81; Hegel 193sq., 201, 224; romantici 14n, 15, 18sq., 20; Schleiermacher 145sqq., 150sq.; *vezi și* 101, 286, 352, 414
s. religios 145sq., 225, 240
vezi și emoție
senzație, sensibilitate: Avenarius **344sqq.**; Fechner 360; Fichte 16, 48, 50; Hegel 160, 172sq.; *vezi și* 243, 327
obiecte ale simțurilor: Hegel 173, 176sq., 220sq.; vezi și 346
forme ale sensibilității: Fichte 50sq.; Schopenhauer 254sq., 257
*re*ducere la senzații 344sqq.
senzualism 339
senzualitate 124, 126, 327
Sfânta Familie (Marx și Engels) 297
Sfântul Duh: Hegel 178, 234; *vezi și* 137
sfințenie: Nietzsche 383n4; Schopenhauer 274; Windelband 350
sfinxul: Hegel 222
siguranță publică 70
silogism 186
simbol, simbolism: Cassirer 353; Nietzsche

395; Schelling 105, 117; Schleiermacher 149sq., 151; *vezi și* 20
artă simbolică 222sq., 224
simpatie 334
sine
activitatea s (eului) 43, 59sqq.
conștiință de s. vezi conștiința sinelui
determinare de s. vezi determinarea sinelui
dragoste de s.: Fichte 65
conservarea s.: Fichte 59, 65; Nietzsche 392; vezi și 243, 290, 368
împlinirea s.: Kierkegaard 333; Schelling 112
sacrificiu de s.: Hegel 223
sinucidere: E. von Hartmann 280; Schopenhauer 271sq.; *vezi și* 246, 324
sinteză: Fichte 61sq, 66; Hegel 158sqq., 169, 170, 177, 183sq., 185sq., 200, 203, 218, 221, 228, 234, 302; Schelling 100, 104, 107, 114, 132, 138; *vezi și* 279, 302, 327, 359, 367, 369 *și infra*
sinteza dintre teză și antiteză: Fichte și Hegel 170
vezi și evoluția dialectică; metoda dialectică; identitatea în diferență
sisteme, sisteme în filosofie: Fichte 32, 35, 95sq., 407; Hegel 205qq., 154, 158, 159sqq., 162sq., 168, 232sq., 370; Herbart 241; marxism 306sq.; Schelling 94sq., 138sq., 162; Schleiermacher 150; Schopenhauer 254; *vezi și* 3, 10, 367, **405-408**, 411, 418, 421
Sistemul eticii (Fichte) 32, 71, 86
slabi, morala celor: Nietzsche 385, 388, 398
Smith, Adam (1723-1790) 297
socialism, socialiști: Fichte 34, 71; Nietzsche 383, 386, 389, 399, 400; marxism 294sq., 296sq., 298sq.; *vezi și* 290, 348
național socialism 71
societate: Fichte 34, 57sq., 67sqq.; Hegel 58, 178, 195n2, 200-202, 206, 236; idealiștii **26-30**; Schleiermacher 149sq.; *vezi și* 348sq., 357
s. civilă: Hegel **200-202**, 294; Marx 294sq., 310 *și vezi* concepția materialistă a istoriei ; s. fără clase: marxism 295, 311, 314; legea în s. 112sq., 202; moralită și *vezi s.v.*; s. politică *vezi* stat; proprietate și 195n2; societate globală *vezi* comunitate universală
Socrate (469-399 î.Chr.) 328sq., 376sq.
Sofocle 153
solipsism 6, 42, 86, 182
Soloviov, Vladimir (1853-1900) 141sq.
Sonnenklarer Bericht (Fichte) 33
Sosein 419
spațiu: Fichte 50; Hegel 192; Herbart 243; Lotze 364; Schelling 111; Schopenhauer 254-257, 276; *vezi și* 277, 349, 371
Spania 141, 205, 211
specie și individ 13, 268
Spencer, Herbert (1820-1903) 202, 342
specii, Idei ale: Schopenhauer 267sq.
Spinoza, Baruch (1632-1677): Fichte și 31, 33sq., 38; Hegel 163, 185; Schelling 91, 97-100, 102; Schleiermacher *vezi s.v.*; *vezi și* 16sq., 272sq., 370
spirit: Eucken 369; Haeckel 342; Hegel 175, 190, 194, 206sq., 208sq., 211, 217, 231sq. *și infra*; Krause 141; Schelling 102, 112, *și* s. adormit și treaz *infra*; Schleiermacher 145; *vezi și* 340, 418, 421sq.
s. absolut: Dilthey 356n1; Hegel 20, 171, 178sq., 189sq., 194, 217-220, 224sq., 233sq., 286, 290, 291, 322, 356n1, 370; Kierkegaard 322; Stirner 290
s. adormit și treaz: Schelling 25, 105, 108, 111sq., 114sq., 190

s. epocii: Hegel 205sq., 233sq.; vezi și 289, 291
s. finit / uman: Fichte 59sqq., 82sq.; Hegel 193sq., 207, 217, 218, 222sq., 225; Lotze 363sq.; vezi și 148sq., 328
vezi și ego; subiect finit
uman vezi s. finit supra
s. infinit: Hegel 158sq., 218sq., 224sq.; Lotze 364sq.
viața s.: Hegel 170sq., 176sq., 219sq.
materie și s.: Haeckel 342; Hegel 221sqq.
s. național vezi s.v.
natură și s.: Hegel 164sq., 190sqq., 192sq., 221; Krause 141; Lotze 363; Schelling 100-105, 111, 113; Schleiermacher 145, 149; vezi și 24sq.
s. obiectiv: Dilthey 356; Hegel 195, 200, 203, 206, 217, 218sq., 220, 294
filosofia s.: Hegel 165sq., 193, 219-221
eul ca s. vezi ego ca s.
s. subiectiv: Hegel 193sq., 217sqq.
s. complet (Gesamtgeist): Wundt 367
s. universal vezi s. lumii
s. lumii *vezi s.v.*
Spiritul creștinismului și soarta sa (Hegel) 157
SS 226n1
stadii sau sfere: Hegel *vezi* dialectică; Kierkegaard 327-329, 332sq.
stat: Feuerbach **287**, 288, 290; Fichte 27, 57sq., 66, **68-72**; Hegel 19, 28sqq., **201-205**, 207, 210, 212, 217sqq., **220**, 291, 294; Kierkegaard 322, 326; marxism 294sq., 298, 300, 311sq., 314; Nietzsche 383 și n4, 397; Schelling 112sq.; *vezi și* 18, 140sq., 263, 315, 348, 354, 356
Biserica și s. 140, 151; și libertate *vezi* libertate umană; stat autoritar (*Machtstaat*) 141, 348; s. rațional: Fichte 70sqq., Hegel 204, 206sq., Schelling 112sq.; s. totalitar: Hegel 204; voința s. 202sq.; statul global *vezi* comunitatea universală
state, relații între 112sq., 207
Statul comercial închis (Fichte) 70sq.
stăpân și sclav: Hegel 175sq.
Stirling, J. H. (1820-1909) 13
Stirner, Max (1806-1856) **289sqq.**, 298
Stöckl, Albert (1832-1895) 372
stoici 194, 368
Strasbourg 349n3
Strauss, David Friedrich (1808-1874) 235sq., 288, 376, 384
Streben: Fichte 52 *și vezi* năzuință
Stumpf, Karl (1848-1936) 365, 414
Stuttgart 93, 125n1, 130, 153
subconștient: Herbart 243sq.
subiect: Fichte 36sqq., 50, 75, 83, 89 *și vezi* s. și obiect *infra*
s. absolut: Schelling 98; vezi și 6
s. finit: Fichte 83, 86, 89
s. și obiect: Fichte 37, 39, 41sq., 43sq., 54, 59sq., 61sq., 76, 86sq.; Hegel 160sq., 163sqq., 173, 176sq., 193; Heidegger 420; Husserl 417; Marx 303sq.; Schelling 96, 98sq., 101-105, 110sqq., 113, 118sqq., 127, 161; Schopenhauer 254, 255sqq., 264sq., 275; vezi și 5sq., 24, 145, 345, 422; absolutul ca identitate a 118sqq.
vezi și subiectivitate și obiectivitate
predicat și: Feuerbach 283; Hegel 294; Marx 294sq.; Schelling 125
subiectiv și obiectiv: Hegel 218sq.; Schelling 92, 99
subiectivism 109, 164, 182, 413
s. moral: Hegel 200
subiectivitate: Hegel 192, 198, 199sq., 205, 217, 218sq., 221; Kierkegaard 323,

330sqq.; Schelling 161
adevărul ca s.: Kierkegaard **330sqq.** *vezi și* interioritate *și infra*
subiectivitate și obiectivitate: Hegel 164sq., 185sq., 191, 200, 218sq., 221; Schelling 99, 102-105, 109, 118sqq.
sublimare: Nietzsche 396, 401
sublim: Schopenhauer 269sqq.
substanță: Hegel 184sq.; Herbart 242sq.; Haeckel 342, 343; Nietzsche 393, 395; Schelling, Spinoza 97sq., 102; *vezi și* 78, 249, 345, 353
s. etică *vezi s.v.*; s. infinită 98, 102; lege a s. 342; eul ca s. 345n, 393, 417; sufletul ca s. 243, 362sq., 364, 366
suferință: E. Von Hartmann 279sq.; Schopenhauer 263sqq., 271, 275
suflet: animal 365; vegetal 360; al lumii *vezi* lume, suflet al
suflet uman: Herbart 243; Schelling 121, 123; *vezi și* 140, 246, 362sq., 365sq., 413
corp și *vezi* corp uman; nemurirea s. *vezi s.v.*; spiritualitatea s. 249, 340, 363
supranatural, respingere a: Marx 295; Nietzsche 387
Supraom: Nietzsche 378, 380, 386, 396, **397sq.**, 400, 403
supunere 290, 385; s. civică 246sq.
supunere față de Dumnezeu 74, 228
suspendarea judecății 416 *și vezi epoche*
suveranitate: Baader 141
Systemfragment (Hegel) 158

Școala austriacă 414
Școala de la Baden **349sqq.**
știință, i.e. știință empirică sau experimentală: Dilthey 354, 357sq.; Hegel 165, 192; Kant 12, 347; marxism 305, 307; Nietzsche 377, 383, 392, 395; Schelling 92, 103, 105sq., 109; *vezi și* 88, 239sq., 247, 254, 339sq., 348, 351, 352n2, 366sq., 369, 371, 408sq.
ș. ale spiritului *vezi* *Geisteswissenschaften*; omului, ș. 340, 354sq.; mentale, ș. 348, **354**, 355-358; metafizică și ș. 345, 348, 359sqq.; natura ș.: Mach 344sqq.; *vezi și* 355sq.; filosofie și ș. *vezi s.v.*; religie și ș. 230sq., 341; teoria ș.: Fichte 32, 35sq., 46, 48, 86, *și vezi* *Fundamentele întregii teorii a științei*
Știința eticii (Fichte) 79
Știința logicii (Hegel) 154, 170, 301n2

Taine, Hippolyte (1828-1893) 378
Teichmüller, Gustav (1832-1888) 371
teism: Feuerbach 287; Fichte 76sqq., 80, 82, 87sqq.; Hegel 156, 172, 187sq.; hegelianism 235; Nietzsche 387sqq., 402sq.; Schelling 95, 123, 138, 249; Schopenhauer 275; *vezi și* 13, 24sqq., 140, 249
teleologie *vezi* finalitate
teleologie, etapă a: Hegel 186
temei *vezi* rațiune suficientă
temei și consecvent: Schelling 124sq., 128sqq., 133, 138; Schleiermacher 147sq.
teogonie: Schelling 135
teologie: Feuerbach 281sq., 285-288; Fichte 74, 85; Hegel 12sqq., 153sq., 156, 209, 229sqq.; hegelieni 234sq.; Kierkegaard 335; Marx 309; Schelling 137; Schleiermacher 147, 150sq.; *vezi și* 250, 352, 371sq.
idealismul german și t. 11-14; limbajul t. *vezi* limbaj religios; t. naturală *vezi s.v.*; t. filosofică *vezi* t. naturală; filosofie și t. *vezi s.v.*
teosofie: Schelling 25, 29, 92, 138; *vezi* și 140, 142

termeni, folosire a: Bolzano 247
teză, antiteză, sinteză *vezi* metoda dialectică
Thomson, J. A. (1861-1933) 368
Tieck, Ludwig (1773-1853) și Fichte 34
Tillich, Paul (1886-1965) 142
Timaios (Platon) 105
timp: Fichte 50sq., 54; Schopenhauer 254-257, 264, 276; *vezi și* 111, 243, 277, 349, 371
Tinerii hegelieni 281, 294, 297
tiranie: Baader 141
toleranță 398
Toma de Aquino, Sf. (1225-1274) 371sqq.
tomism **371sqq.**; t. și marxism 319; t. și metoda transcendentală 354, **420sq.**
Torino 340, 379
totalitatea universului: Hegel 19sq., 157, 202; Schleiermacher 144, 146sqq.; *vezi și* 18sq., 23, 26, 111, 326, 367
Absolutul ca *vezi s.v.*
tragedie: Nietzsche 381sqq.; Schopenhauer 270
transformism: Schelling 108
transmutarea valorilor: *vezi* valori, transmutare a
tratate 207
Trendelenburg, Adolf (1802-1872) **370sq.**, 413
triade, scheme triadice: Hegel 170, 193, 196, 235
tribunale 201
Trieb: Fichte 52
Trier 294
Treime, Sfânta : Hegel 228, 230; Schelling 122, 127, 134, 137; *vezi și* 234, 236, 250, 285, 372
Tristan și Isolda (Wagner) 278
Trondheim 252
Tübingen 12, 16, 91, 153, 156
Tucidide (c. 455-395 î.Chr.) 208
umane, ființe *vezi* ego uman
umanism: Marx 315; Ruge 289
umanitate 349, 366
ca abstracție: Kierkegaard 326; Stirner 290sq.
umilință: Nietzsche 385, 388
unic originar: Nietzsche 381
unirea cu Dumnezeu: Hegel 157, 177, 225, 227sq.; *vezi și* 353, 360n3
unitate:
u. a tuturor oamenilor: Feuerbach 286sq.; Fichte 60, 61, 78sq.; Hegel 157, 202, 286; vezi și 141, 367
u. în stat 202sq., 287
diferență și u.: Feuerbach 286
u. și multiplicitate vezi unu și multiplu
u. primordială: Nietzsche 381
u. socială: Fichte 27, 71sq.; Hegel 178, 202sq.
u. speculativă 101, 160sq.
u. spirituală 369
Uniunea Sovietică, marxismul în 317, 319
univers: *vezi* totalitate, lume
universal: Hegel 28, 162, 176sq., 189, 226sq.; Kierkegaard 321sqq., 326sq., 329
u. concret 202sq., 215sq.
particular și u.: Hegel 173sq., 178, 188sqq., 201, 202, 215sq., 226sq.; Kierkegaard 322sq., 326sq.; Schleiermacher 151; *vezi și* 369 *și vezi* unu și multiplu
universalizare: Kierkegaard 323, 329
Unu: Bradley 242; Fichte 87sqq.; Hegel 222, 227; Kierkegaard 326, 332; Schleiermacher 151
unu și multiplu: Hegel 158, 166, 185; Schelling 124; Schleiermacher 151; Schopenhauer 273; *vezi și* 242, 277, 419
vezi și universal și particular
Upanișadele 258
Urgrund: Schelling 127

ură 271, 414
utilitarism: Nietzsche 377, 384sq.
Utrecht 339

Vaihinger, Hans (1852-1933) 278, **352**
valoare: Școala de la Baden **349sqq.**; Lotze 364sq.; Nietzsche 383-389, 398, 400sq., 402sq., 403n1, 407 *și* transmutarea *infra*; *vezi și* 244sq., 246, 280, 318, 352sq., 357sq., 367, 415-419
v. absolută și universală: Nietzsche 384, 386, 389; Windelband 350sq., 352; judecată de v.: Rickert 350sq.; transmutarea valorilor: Nietzsche 378, 386, 390, 398, 400, 403
vederea culorilor 252
venerare, cult: Hegel 227, 230
Varșovia 31
Vernunft: Fichte 51; Hegel 160, 168, 173; Schelling 118; Schopenhauer 257; Wundt 367
vezi și rațiune
Vernunftstaat: Fichte 71
Verstand: Hegel 160, **166sq.**; Schopenhauer 257
vezi și înțelegere
Versuch einer Kritik aller Offenbarung (Fichte) 32, 73
viață: Dilthey 356sq.; Eucken 368sqq.; Fichte 42, 55, 82sqq., 85-88; Hegel 158sq. *și vezi* absolutul ca viață; materialiști 340; Nietzsche 381sq., 387sq., 391sq., 395, 402; Schopenhauer 271, 277; *vezi și* 322sq., 407n, 418
afirmarea vieții sau atitudinea pozitivă: Nietzsche 381, 398sqq., 403 – v. în ascensiune: Nietzsche 397, 402 – v. drept crimă: Schopenhauer 271 – v. creatoare: Fichte 42, 55, 80, 83; Hegel 158 – v. drept vis 80 – v. infinită: Fichte 83-89; Hegel 158, 217 *și vezi* absolutul ca viață – cunoașterea și v.: Nietzsche 383, 392sqq. – filosofia v. 261, 277sq. – v. psihică: Eucken 369 – v. Spiritului: Hegel 171, 220 – v. spirituală: Eucken **369sq.**; Fichte 42 – v. universală: Eucken 369
Viața lui Isus (Hegel) 156
Via negativa: Schelling 162
viața ca vis: Fichte 80
viață spirituală: Eucken **369sq.**
„viclenia rațiunii": Hegel 212, 213n2; *vezi și* 279
Viena 246sq., 345, 413sqq.
vină 328
virtute 245, 273sq., 335n1, 385
vitalism: Lotze 362, 367; Driesch 367sq.
vocația cărturarului: Fichte 32, 65
vocație: v. morală *vezi s.v.*; profesiune și 71; a cărturarului 32, 65
Vocația omului (Fichte) 33, 80sq.
Vogt, Karl (1817-1895) 339
voliție: E. von Hartmann 280; Herbart 243; Schopenhauer 255sq., 261sq., 264sq.
voință: Feuerbach 283sq.; Fichte 62sq., 64-68, 80sq., 88; Hegel 28, 177sqq., 194-200, 202sq., 207, 288; Herbart 244sq.; Nietzsche 398 *și vezi* voința de putere *infra*; Schelling 112, 126-132, 136; Schopenhauer 258sq., 261-264, 267-275, 276-278; *vezi și* 283, 302, 414
acte de v.: Schopenhauer 272sq. – v. oarbă *vezi* v. inconștientă *infra* – v. finită *vezi* voință umană *infra* – v. liberă *vezi s.v.* – v. generală: Fichte 68sq., 71; Hegel 178, 203sq., 207, 288; Ruge 288; morală și 28, 67sq. – v. bună: Fichte 63; Hegel 199 – v. umană: Fichte 66sqq.; Hegel 197; Schopenhauer 272,

274 – v. individuală *vezi* v. umană *supra* – v. infinită: Fichte 66, 80sq., 88; Hegel 197 – intelect și voință *vezi s.v.* – v. irațională *vezi* v. inconștientă *infra* – voința de a trăi: Nietzsche 387, 391; Schopenhauer 262sq., 271-275, 277sq., 378 – v. metafizică: Schopenhauer 261-264, 272, 274 – v. morală: Cohen 348; Fichte 66, 81; Hegel 197 – obiectivarea v. *vezi s.v.* – v. particulară: Hegel 28, 196sq., 199, 202sq.; și v. statului 68sq., 202sq. – v. de putere: Nietzsche 378sq., 387sq., **391sq.**, 394 și n2, 395sq., 401sq., 403, 406 – v. rațională: Hegel 177sq., 194sq., 199, 203, 288; Ruge 288sq.; Schelling 126sq., 130, 132; Schopenhauer 258n2 – rațiune și v.: Kierkegaard 329; Schopenhauer **258sq.**; Wundt 367 – v. care se determină pe sine: Schelling 112 – sclavia v.: E. von Hartmann 279sq.; Schopenhauer 267-271, 273sq. – v. subiectivă: Hegel 197sq. – v. inconștientă, oarbă: Schelling 126sq., 129, 136; Schopenhauer 268, 275 – v. universală: Hegel 196sq., 199, 202sq.

Volkelt, Johannes (1848-1930) 353

Volksgeist, romantism și 17sq. *și vezi* spirit național

voluntarism: Beneke 246; Schopenhauer 258n2, 276, 277

Vortellung: Bolzano 248; Fichte 36, 50, 53; Hegel 177, 225, 228sqq.; Schelling 96; Schopenhauer 252, 254, **256**; *vezi și* 235 *și vezi* reprezentare

W Feuerbach 282n1; Hegel 159n; Marx-Engels 304n; Nietzsche 380n1; Schelling 95n; Schleiermacher 145n1; Schopenhauer 254n1

Wagner, Richard (1813-1883) 278, 376, 378

Wagner, Rudolf 339

Ward, James (1843-1925) 365

Weber, E. H. (1795-1878) 360

Weimar 258, 279

Weisse, Christian Hermann (1801-1860) **249sq.**

Weltanschauung vezi viziune asupra lumii

Weltgeist: Hegel 210; *vezi și* spiritul lumii

Wilamowitz-Moellendorf, U. von (1848-1931) 376

Willman, Otto (1839-1920) 371

Windelband, Wilhelm (1848-1915) **349sqq.**, 352

Wissenschaft der Logik (Hegel) 154

Wissenschaftslehre (Fichte) 32sq. *și vezi Fundamentele întregii teorii a științei*

Wittenberg 31

Wittgenstein, Ludwig (1889-1951) 343, 412

Wolff, Christian (1659-1754) 19, 31, 254, 256, 371

Wundt, Wilhelm (1832-1920) 278, 351, **365sqq.**, 407

Würzburg 92sq., 413

Yale 353

Zarathustra 378, 398

Zeitgeist: Hegel 206sq. *și vezi* spiritul epocii

Zeller, Eduard (1814-1908) 235

Zend-Avesta (Fechner) 360

zoologie 367

zoroastrism 227

Zürich 32, 139, 288, 344, 349n3, 365

CUPRINS

STUDIU INTRODUCTIV v
PREFAȚĂ xxiii

PARTEA ÎNTÂI
SISTEMELE IDEALISTE POSTKANTIENE

I. INTRODUCERE 3
Remarce preliminare – Filosofia și metafizica idealistă la Kant – Semnificația idealismului, insistența sa asupra sistemului și încrederea sa în orizontul și posibilitățile filosofiei – Idealiștii și teologia – Mișcarea romantică și idealismul german – Dificultatea realizării programului idealist – Elementul antropomorf în idealismul german – Filosofiile idealiste despre om.

II. FICHTE (1) 31
Viața și opera – Despre căutarea principiului fundamental al filosofiei; alegerea între idealism și dogmatism – Eul pur și intuiția intelectuală – Comentarii asupra teoriei eului pur; fenomenologia conștiinței și metafizica idealistă – Cele trei principii fundamentale ale filosofiei – Comentarii lămuritoare pe marginea metodei dialectice a lui Fichte – Teoria științei și logica formală – Conceptul general al celor două deducții ale conștiinței – Deducția teoretică – Deducția practică – Comentarii asupra deducției conștiinței la Fichte.

III. FICHTE (2) 57
Observații introductive – Conștiința morală comună și știința eticii – Natura morală a omului – Principiul suprem al moralității și condiția formală a moralității acțiunilor – Conștiința ca reper infailibil – Aplicații filosofice ale legii morale formale – Ideea vocației morale și perspectiva generală a lui Fichte asupra realității – O comunitate a eurilor în lume, drept condiție a conștiinței de sine – Principiul sau regula dreptului – Deducția și natura statului – Statul comercial închis – Fichte și naționalismul.

IV. FICHTE (3) 73
Ideile timpurii ale lui Fichte despre religie – Dumnezeu în prima versiune a teoriei științei – Acuzația de ateism și replica lui Fichte – Voința infinită din Vocația omului *– Elaborarea filosofiei Ființei, 1801-1805 –* Doctrina religiei *– Scrierile târzii – Comentarii lămuritoare și critice asupra filosofiei Ființei la Fichte.*

V. Schelling (1) 91
Viața și opera – Etapele succesive ale gândirii lui Schelling – Scrierile timpurii și influența lui Fichte.

VI. Schelling (2) 101
Posibilitatea și temeiurile metafizice ale unei filosofii a naturii – Principiile generale ale filosofiei naturii la Schelling – Sistemul idealismului transcendental – Filosofia artei – Absolutul ca identitate.

VII. Schelling (3) 121
Ideea Căderii cosmice – Personalitatea și libertatea la om și la Dumnezeu; bine și rău – Distincția între filosofia negativă și cea pozitivă – Mitologie și revelație – Observații generale referitoare la Schelling – Remarce cu privire la influența lui Schelling și la unii gânditori înrudiți.

VIII. Schleiermacher 143
Viața și opera – Experiența religioasă fundamentală și interpretarea ei – Viața morală și religioasă a omului – Observații de final.

IX. Hegel (1) 153
Viața și opera – Scrierile teologice timpurii – Relațiile lui Hegel cu Fichte și Schelling – Destinul Absolutului și natura filosofiei – Fenomenologia conștiinței.

X. Hegel (2) 181
Logica lui Hegel – Statutul ontologic al Ideii de Absolut în sine și trecerea la natură – Filosofia naturii – Absolutul ca Spirit; Spiritul subiectiv – Conceptul de drept – Moralitatea – Familia și societatea civilă – Statul – Comentarii lămuritoare asupra conceptului de filosofie politică la Hegel – Rolul războiului – Filosofia istoriei – Unele observații asupra filosofiei istoriei la Hegel.

XI. Hegel (3) 217
Sfera Spiritului absolut – Filosofia artei – Filosofia religiei – Relația dintre religie și filosofie – Concepția lui Hegel asupra istoriei filosofiei – Influența lui Hegel și sciziunea dintre hegelienii de dreapta și cei de stânga.

Partea a Doua
REACȚII ÎMPOTRIVA IDEALISMULUI METAFIZIC

XII. Primii oponenți și critici 239
Fries și discipolii săi – Realismul lui Herbart – Beneke și psihologia ca știință fundamentală – Logica lui Bolzano – Weisse și I. H. Fichte drept critici ai lui Hegel.

XIII. SCHOPENHAUER (1) 251
Viața și opera – Disertația de doctorat a lui Schopenhauer – Lumea ca Idee – Funcția biologică a conceptelor și posibilitatea metafizicii – Lumea ca manifestare a voinței de a trăi – Pesimismul metafizic – Câteva comentarii critice.

XIV. SCHOPENHAUER (2) 267
Contemplația estetică drept eliberare temporară din sclavia voinței – Artele frumoase particulare – Virtute și renunțare: calea spre mântuire – Schopenhauer și idealismul metafizic – Influența generală a lui Schopenhauer – Observații asupra dezvoltării filosofiei lui Schopenhauer de către Eduard von Hartmann.

XV. TRANSFORMAREA IDEALISMULUI (1) 281
Note introductive – Feuerbach și transformarea teologiei în antropologie – Critica lui Ruge la adresa atitudinii hegeliene față de istorie – Filosofia ego-ului la Stirner.

XVI. TRANSFORMAREA IDEALISMULUI (2) 293
Note introductive – Viața și scrierile lui Marx și Engels și evoluția gândirii lor – Materialismul – Materialismul dialectic – Concepția materialistă asupra istoriei – Comentarii asupra gândirii lui Marx și Engels.

XVII. KIERKEGAARD 321
Note introductive – Viața și opera – Individul și mulțimea – Dialectica stadiilor și adevărul ca subiectivitate – Ideea de existență – Conceptul de anxietate – Influența lui Kierkegaard.

PARTEA A TREIA
CURENTELE DE GÂNDIRE ULTERIOARE

XVIII. MATERIALISMUL NEDIALECTIC 339
Note introductive – Prima etapă a mișcării materialiste – Critica lui Lange la adresa materialismului – Monismul lui Haeckel – Energetismul lui Ostwald – Empirio-criticismul ca încercare de depășire a opoziției dintre materialism și idealism.

XIX. MIȘCAREA NEOKANTIANĂ 347
Note introductive – Școala de la Marburg – Școala de la Baden – Tendința pragmatistă – E. Cassirer; observații de încheiere – Câteva comentarii referitoare la Dilthey.

XX. RENAȘTEREA METAFIZICII 359
Note asupra metafizicii inductive – Metafizica inductivă a lui Fechner – Idealismul teleologic al lui Lotze – Wundt și relația dintre știință și filosofie – Vitalismul lui

Driesch – Activismul lui Eucken – Recuperarea trecutului: Trendelenburg şi gândirea greacă; renaşterea tomismului.

XXI. NIETZSCHE (1) 375
Viaţa şi opera – Etapele gândirii lui Nietzsche ca „măşti" – Scrierile timpurii şi critica gândirii contemporane – Critica moravurilor – Ateismul şi consecinţele sale.

XXII. NIETZSCHE (2) 391
Ipoteza voinţei de putere – Voinţa de putere aşa cum se manifestă ea în cunoaştere; concepţia lui Nietzsche asupra adevărului – Voinţa de putere în natură şi în om – Supraomul şi rânduiala după rang – Teoria eternei reîntoarceri – Comentarii asupra filosofiei lui Nietzsche.

XXIII. RETROSPECTIVĂ ŞI PERSPECTIVE 405
Câteva probleme pe care le suscită filosofia germană a secolului al XIX-lea – Soluţia pozitivistă – Filosofia existenţei – Apariţia fenomenologiei; Brentano, Meinong, Husserl, aplicarea extensivă a analizei fenomenologice – Întoarcerea la ontologie; N. Hartmann – Metafizica Fiinţei; Heidegger, tomiştii – Reflecţii finale.

ANEXĂ: SCURTĂ BIBLIOGRAFIE 423

INDEX 445

FREDERICK COPLESTON

ISTORIA FILOSOFIEI

Frederick Copleston alege ca obiect al celui de-al şaptelea volum al Istoriei sale dezvoltarea filosofiei germane în secolul al XIX-lea. Jumătate din volum este ocupat de analiza principalelor sisteme metafizice idealiste: Fichte, Schelling, Schleiermacher şi Hegel. În continuare sunt prezentate reacţiile generate de idealism, locurile principale fiind ocupate aici de către Schopenhauer, Marx şi Kierkegaard. A treia parte se ocupă de doctrinele pozitiviste şi materialiste, de diverşi reprezentanţi ai mişcării neokantiene, principalul filosof analizat aici fiind Nietzsche. În încheierea volumului este aruncată o privire asupra naşterii fenomenologiei în secolul al XX-lea pe fondul ideilor apărute în secolul al XIX-lea.

„Găsim la marii idealişti germani o încredere magnifică în puterea raţiunii umane şi în posibilităţile filosofiei. Privind realitatea ca pe o manifestare de sine a raţiunii infinite, ei credeau că destinul exprimării de sine a acestei raţiuni poate fi reconstituit de către reflecţia filosofică. Aceştia nu erau oameni temători, care să se îngrijoreze dacă nu cumva criticii murmură pe seama faptului că ei dau naştere unor efuziuni poetice, sub camuflajul neplauzibil al filosofiei teoretice, sau că profunzimea şi limbajul lor obscur sunt un pretext pentru lipsa clarităţii în gândire. Dimpotrivă, aceştia erau convinşi că spiritul uman se regăsise în cele din urmă şi că natura realităţii era în fine limpede înfăţişată conştiinţei omeneşti. Şi fiecare dintre ei şi-a formulat viziunea asupra universului cu o încredere impresionantă în adevărul ei obiectiv."

Frederick Copleston

„Întreaga operă a autorului constituie o prezentare descriptivă a filosofiei europene, atât de cuprinzătoare pe cât e posibil să iasă de sub penița unui singur om. În domeniul pe care şi l-a ales, n-are cu siguranţă niciun rival."

The Times Literary Supplement

ISBN 978-973-571-615-8

9 789735 716158

ISBN 978-973-571-613-4

9 789735 716134

www.all.ro